



رأي الشابي في شعراء المغرب من خلال وثيقة نادرة بخطه

أبو القاسم محمد كرو

ملصقة

الذي دار بيننا عامخذ في إحدى جلسات الغداء . . أنه
ذكرني بآبائه الثلاث التي كان قد ارجلها عام
1972 عندما صاحبه إلى مدينة توز حيث زار ضريح
أبي القاسم الشابي وترحم عليه وأنشد مرثجلا :

أبا قاسم ها أنا قد أتيت
أرد تحيتك العاطرة
ذكرنا ابن منظور في قصصة
وزرتك في توزر تذكره
فانكمما وحياتكمما

لمغربنا العربي مفخرة

إن قوله مخاطبا الشابي وأرد تحيتك العاطرة إشارة
واضحة لما كان الشابي قد كتبه عنه عام 1930 والذي
تحدثت به إليه في ذلك العام ونحن في طريقنا إلى توزر
مسقط ومدفن الشابي . ولم يكن - في تلك الرحلة -
نص كلام الشابي عنه في حوزتي وكنت اعزم اطلاعه
عليه في مؤتمر جمعنا عام 1989 لكنه لم يضر ولم أسعد
أنا بنشره في حياته ، ففسى أن يكون إظهاره اليوم وفي
هذه المناسبة الخاصة به وفي هذا الملأ الكريم تحية له
وتكريما وإشادة وتنوينا .

إن أهمية هذا النص أو قل هذه الوثيقة تكمن في

عرفت الشيخ العلامة عبد الله كنون عام 1962 عندما
زرت طنجة للمرة الثانية . . فسميت إليه في منزله ،
وكان لقائنا الأول مقعما بالود والمكازم التي خص بها
فقيدنا الكبير . وقد أهديت إليه بعض كتبي .
وتفضل بأهدائي مجموعة هامة من نوافذ وبنواكير
كتبه . . متوجة كلها بأهدائه وأريجته .

وتواصلت بيننا في العقود اللاحقة المراسلات
والكتب . . وكان من تواضعه ومظاهر تعاونه العلمي
أن قبل الدعوة في ديسمبر 1972 للمشاركة في الملتقى
الثاني لابن منظور الإفريقي الذي كنت من مؤسسيه
ومشرفا على تنظيمه من عام 1971 إلى الآن وهو مقبل
على دورته التاسعة حيث ينمقد مرة كل ثلاث سنوات
بمسقط رأسي مدينة قصصة كبرى مدن الجنوب الغربي
التونسي .

وأخر مرة حظيت فيها بمصاحبته والاستفادة من
علمه وسعة معارفه كانت مؤتمر المجمع بالقاهرة عام
1987 ولم أذهب لمؤتمر 1988 كما أنه لم يحضر مؤتمر
1989 إذ يبدو أن المرض كان قد أثقل عليه . . وكان في
عام 87 حيث أقمنا معا في فندق البرج تظهر عليه
بوضوح متاعب الصحة المنهكة . ومن طريف الحديث



محمد ابراهيم سلامة

ابراهيم سلامة

ابراهيم سلامة

لست محمد فكر اليوم من السبب فنياج حيا مع الكتاب
وهذا انه ومب التوفيق كله من الترجمة لبعض من
ظهر كتابه. وذلك ان الترجمة قد كانت على الاسباب
العنفية التي لا تعرف ولا تعرف ولا تعرف ولا تعرف
او اذ كانت على الكيفية العينية المستندة
التي لا تتغير به من الترجمة - الترجمة غريبة
وبه من التخليد في الحياة
لست اني لست محمد فكر من الجهد الاول من الكتاب
الذي لا يتصور الا على طائفة من شيوخ الغرب افضه
وعظمهم تغلب عليه الترجمة العلمية وبعضهم تغلب
عليه الترجمة الصوفية وبعضهم تغلب عليه الترجمة
الادبية. وان اتعبوا كلهم في انهم الشعر وخدمة
الغرض

لست قد فكر من واحد من الذين الموضوعه لكن انما
الذين العاردين قد تعمدوا بآبهم في انهم يخرجوا عن
مقربها
واذا انظرنا سائده - عنده ليلته في سائده عن

كونها صادرة عن الشاب ويخطه، وفي علاقتها المباشرة بعدد من شعراء المغرب الشباب في عام 1930. وفي الآراء التقليدية التي دونها الشاب عن هؤلاء الشعراء، وكذلك في الظروف والملابسات التي حفت بهذه الوثيقة.. فجعلتها لا تنشر في الصحافة أو في كتاب.. ولا تلقى بين جمهورها المرتقب منذ ستين عاما. وهي التي كتبت لتلقى محاضرة في موعد محدد.

سنبدا بالظروف والملابسات التي تعود بنا الى منتصف العشرينات حين أعلن الكاتب والصحفي التونسي المجدد زين العابدين السنوسي عن مشروعه الضخم المتمثل في إعداد ونشر كتاب عن الأدب التونسي وتاريخه وأعلامه منذ العهد البربري والفنيقي الى العصر الحاضر. وحدد أجزاءه بعشرين مجلدا منها أربعة تتعلق بشعراء عصره.

ولئن بقي المشروع في أبعاده التاريخية حلما لم يتحقق فإن مجلدين كبيرين قد صدرا عامي 27 و1928 عن شعراء تونس الأحياء يومئذ.. وكان بينهم كبيرهم سنا محمد الشاذلي خزنة دار وأصغرهم سنا أبو القاسم الشابي ومصطفى خريف. وقد كان الشابي مفعرة الكتاب ومفاجاته الكبرى.. إذ كان - على علو شعره وقوة نبوغه - لم يتجاوز السابعة عشر من عمره.

ويبدو أن كتاب السنوسي قد حرك المهتم واثار حماسة الأدباء في القطرين الشقيقتين: الجزائر والمغرب إذ سرعان ما ظهر في الجزائر كتاب مماثل، وفي جزيرين كذلك، أعده ونشره أديب جزائري هو محمد الهادي الزاهري.

ولم يتأخر المغرب عن تقديم مساهمته في هذا المشروع الأدبي فعرف بشعرائه وترجم لهم وزكى ذلك بمختارات من أشعارهم فجاء كل ذلك كتابا من جزيرين أيضا أحدهما - وهو الأول - خاص بشيوخ الشعر، والثاني خصص لشعراء الشباب... وكان بين هؤلاء صديقنا وفيدنا العظيم الشاب عبد الله

كنون، ولم يكن بعد قد بلغ العشرين من عمره. وضع هذا الكتاب - كما هو معلوم - الأديب الاستاذ محمد بن العباس القباج وصدر في عام 1930. وكان مشايها في مضمونه ومنهجه كتاب السنوسي التونسي، ولم يختلف عنه إلا في جعل شعراء الشباب في جزء مستقل بينما السنوسي لم يفرق بين شعرائه من حيث الاعمار.

وقد حظى الكتاب فور وصوله الى تونس باهتمام خاص فكتب عنه وعرف به بعض الأدباء⁽¹⁾. ولكن النادي الأدبي لجمعية قدماء الصادقية، الذي كان الشابي من مؤسسيه وأبرز وأنشط أعضائه قرر عقد جلستين أدبيتين حول الكتاب، على أن يتحدث الشابي في الأولى حول الجزء الثاني أي عن شعراء الشباب، ويتحدث الزين السنوسي في الجلسة الثانية عن الجزء الأول. وهذه الأولوية للحديث عن شعراء الشباب، ليست قرأوا من الشادي، كما أثرت، بقدر ما هي رغبة من الشابي وزملائه في النادي، الذين كان معظمهم شيابا أثرايا للشابي.

وتم الاعلان في الصحافة عن موعد الحديث عن هؤلاء الشعراء، وأن الشابي سيتحدث أو يحاضر في خصوصهم وخصوص شعرهم. وكان التاريخ لذلك هو يوم الاثنين 13/1/1930 ولكن المفاجأة كانت تنتظر الشابي ومحاضرتة إذ لم يحضر أحد من الناس لساعة المحاضرة! وكان معه في القاعة شخصان فقط هما صديقاه زين العابدين السنوسي ومصطفى خريف اللذان حضرا بصحبته ولم يسبقاه. وجلس الثلاثة يتحدثون حول قصة أدبية للسنوسي في انتظار الجمهور الذي لم يأت ولن يأتي! والغريب أن الشابي سجل هذا الحدث في مساء اليوم نفسه بمذكراته أو كما يسميها يومياته، دون أن يعلق عليه بشيء. غير أنه في يومية الأسبوع الموالي علق بما يفسر المفاجأة ويؤرخ لها. ففي يومية الثالث عشر من الشهر - أي في مساء اليوم

نفسه - كتب الشابي ما يلي :

«ذهبت انا والاخ زين العابدين⁽²⁾ والاخ مصطفى خريف⁽³⁾ مساء اليوم الى النادي الادبي للقاء محاضرتي عن كتاب «الادب العربي في المغرب الاقصى» الذي طلب مني النادي الادبي ان أبسط لهم رأيي فيه. ولكننا لم نجد احدا هناك، فجلسنا...»⁽⁴⁾.

والسؤال المثير هنا... لماذا لم يأت جمهور النادي؟ وقد كان يقبل بالعشرات وأحيانا بالمئات على محاضراته وندواته، بما في ذلك محاضرة الشابي نفسه في العام السابق عن «الخيال الشعري عند العرب»؟ وكيف قاطع النادي والمحاضرة رغم الاعلان عنها مسبقا في الصحافة؟ هل هذه المقاطعة الجماعية موقف أم صدفة؟ وهل هي خاصة بالشابي أم موقف كامل من النادي برمته؟

الجواب يلخصه الشابي نفسه في يومية أخرى كتبها بعد أسبوع واحد أي يوم الاثنين 1930/1/20 حيث سجل ما يلي :

«... اصطحبت الأخ المهدي والأخ خريف بعد أن اعتذر الاخ الزين عن الذهاب معنا الى النادي الادبي بتراكم الاعمال عليه.

«ولما وصلنا إليه ألفيناه مغلقا، مع أن موعد الاجتماع قد مر عليه نحو العشرة دقائق. وبعد أن قرعت الباب قرعا عتيفا بدون جدوى، رجعنا وفي أنفسنا حسرة وأسى على المشاريع التونسية المسكينة التي لا نجد من أبناء تونس من يخلص لها حتى النهاية.

«فقد حاولنا في العام المنصرم أن ننظم سيره ببرنامج معين عيناه رغم المعارضة الكبيرة من أنصار الاساليب القديمة، فأنجج نتاجا حسنا كان فوق ما يؤمل منه. ثم قامت ضجة «الاب سلام» إثر مسامرة امرىء القيس التي أنكر فيها الاخ المهدي وجود امرىء

القيس، «ومسامرة الخيال الشعري عند العرب» التي جاهررت فيها بأراء لم تسفها أفكار بعض أدعياء الادب، وعدوها ثورة على الآداب العربية وجحودا لمزايا العرب. وتطورت هاته الفكرة في نفس الناس، والتفت حولها الأراجيف والاشاعات الكاذبة، حتى عدوا بعض الجهلة زندقة وكفرا!

«قامت تلك الضجة حول المسامرات الثلاثة وحول مسامرة «سلام» بالاختصاص، فاهتبلها بعض المفرضين فرصة لتشويه سمعة النادي ورميه بالزيف والاحاد إلى آخر تلك السهام التي تعلم المقدسون تسديدها الى كل عمل راموا احباطه في البلاد الاسلامية. فكانت تلك الحملات الكبيرة المنظمة قاضية على حركات النادي قضاء ما كنت أتصوره. فقد فنت تلك الحملات في اعضاء الأثرية من أعضائه، ورمت في قلوبهم الرعب والملع والجبن، فانتطعوا عن المجيء إليه الا واحدا أو اثنين كانت لهما عزيمة صادقة، وشجاعة أدبية تحفز صنيحات الخروب وتهزأ بسهام المفرضين. ولكنها أعرضا عن الذهاب إليه. وما الفائدة منها وكل أعضائه غائبون!»

«وهكذا كانت خاتمة العام الماضي عزنة كابية. ثم جاءت السنة الحالية فاقترح الاخ عشان الكعك أن تكون طريقة النادي إنها هي إثارة المواضيع لدراستها، ومن كانت له دراسة عرضها على النادي لتلقى مسامرة عامة أيام الجمع. وقررت الاغلبية هذا ولكن يمضي على الاتفاق شهر ونصف قام خلالها كل مني والاخ عشان الكعك بمحاضرة : واحدة منهما تعرضت لتقيد كتاب «الادب العربي في المغرب الاقصى»، والاخرى تعرضت لطريقة البحث في الثقافة الشرقية عند الشرقيين وعند المسلمين في الوقت الحاضر. وقد أغضبت كل منها طائفة من الناس.

«أقول لم يمض على فتح النادي شهر ونصف حتى أخذت علائم الهرم تدب فيه. وبدأ الانحلال يأخذ

صارخة، وزاد الناس نفورا من النادي الادبي واتهاما لشبابه بالمروق والتجديف.. محاضرة عن «منهج ديكرارت وطه حسين» القاها راهب مصري اقام مرة في تونس يدعى الاب يوسف سلام (7).

ومهما تكن الملابس والظروف المحيطة بمحاضرة الشابي عن شعراء المغرب، فان ما يعنينا اليوم هو موقفه في هذه المحاضرة حول شعر فقيدنا عبد الله كتون وشاعريته في زمن الشباب وبواكيره الادبية.

الوثيقة النادرة

تقع الوثيقة، أي محاضرة الشابي في أربعة عشر صفحة بخطه وقد قدم لها بخطه أيضا صديقه محمد صالح المهدي، الذي كان يعتزم نشرها في جريدة الزمان عقب الموعد المحدد لالقائها فقال:

«إن هذا الموضوع تقاسم البحث فيه هو [أي الشابي] و[مينا] الأستاذ [زين العابدين] السنوسي مدير مجلة العالم الادبي ودار العرب بتونس. عل أن يتناول الاول (الشابي) الشعراء الشبان، والثاني (السنوسي) الشعراء الشيوخ.

«وبحث هذا الموضوع من الاهمية بمكان، حيث انه يقوي الرابطة التي يسعى لها سكان الشمال الاقريقي ويمحق ذلك الغرض الشريف الذي خصصنا له بابا بجريدتنا لخدمته».

أي خدمة الوحدة بين شعوب المغرب العربي.

يستهل الشابي حديثه ببيان النهج الذي توخاه في نقد الجزء الثاني من كتاب القباچ، مصرحا بأنه لن يتحدث بشيء عن مؤلف الكتاب، ولا عن طريقته في تأليفه وهل كانت طريقة أو منهجا صحيحا في بحثه وتقديره وتراجمه أم كان عكس ذلك تماما ؟

كما أشار الشابي الى انه مقتصر في حديثه عن الشعراء الشباب لانهم اصدق تعبيراً عن خوالج الشعب ورغباته وطموحه، وانه اقرب الى نفسه

منه. وتلك هي مصيبة المشاريع التونسية، يندفع القائمون بها في العمل اندفاعا كله شغف وشوق وإخلاص، ولكنه لا يدوم. فإنه لا يلبث الا قليلا حتى يجبو أوارده، وتركذ ريمه، وينصدع شمل الجميع. تلك هي مصيبة المشاريع التونسية (8).

من هذه البيانات التي سجلها الشابي في يومياته ندرك بان النادي الادبي وأدباء المجددين كانوا يعانون العزلة بل المقاطعة التامة من طرف الجمهور، لانهم متهمون في دينهم ومناهج تفكيرهم بالاحاد والزندقة. كما أن الشابي يثير في اليومية الثانية مشكلة أخرى حول هذه المحاضرة.. فهو صريح في يوميته الاولى بانها لم تلق في موعدها المحدد بسبب غياب جمهور النادي.. ولكنه يزعم في اليومية الثانية بانها القيت وأثارت ضجة؟؟ مع أن المدة بين اليوميتين هي أسبوع واحد فقط. وقد أكد زميله وصديقه المهدي بانها لم تلق ولم تنشر (6) ولعل الشابي كان يتفكر في محاضرته عن الخيال الشعري عندما كتب يوميته الثانية. وما يؤكد هذا التفسير ان نص المحاضرة وصلنا في نسخته الاصلية (أي المسودة) وان محاضرته عن الخيال الشعري ومحاضرات النادي في عام 1929 قد دارت حولها معارك طاحنة في الصحافة التونسية وكان نصيب الشابي من تلك المعارك ومن سهام أنصار الادب القديم نصيب الاسد - كما يقال - فقد أنكر هو أن يكون للشعر العربي في عصوره المختلفة خيال شعري يرقى به الى مستوى الآداب العالية، وخاصة الآداب الاوروبية وأعلن ان السبب في ذلك هو الروح المادية وسطحية الشعور المسيطرة عليه.. وقد تأثر الشابي في هذا الاتجاه بالعقاد ومدرسة الديوان.. ومن أقطابها العقاد.. لاسيما ما جاء في دراسته عن ابن الرومي. كما أنكر زميله محمد صالح المهدي وجود شاعر جامعي يسمى أمرو القيس مقتنيا في هذا الادعاء خطي طه حسين في الشعر الجاهلي... وكانت الضجة حول كتاب طه في مصر وتونس ما تزال قوية

أنها كانت على الطريقة الفنية المستحدثة التي لا نكتفي بدون التزعات الروحية غاية وبدون التحليل الدقيق صنيعا .

« كما انني لست محدثكم عن الجزء الاول من الكتاب الذي لا يحتوي الا على طائفة من شيوخ المغرب الأقصى . . بعضهم تغلب عليه النزعة العلمية وبعضهم تغلب عليه النزعة الصوفية وبعضهم تغلب عليه النزعة الادبية . وإن اتفقوا كلهم في نظم الشعر وصناعة القريض .

« وإذن . . فما الذي سالتحدث عنه . . ؟

« سالتحدث عن الجزء الثاني . هذا الجزء الذي لا يفيض الا بنزعات الشيبية وأحلامها . هذا الجزء الذي يمثل لنا الحياة المغربية المحاصرة بها لها من مطامح وآمال ورجبات ونوازع . هذا الجزء الذي لا يضم الا أشعار الشباب المغربي الطموح ، هو الذي أريد أن أتكلّم عنه الليلة بما أستطيع ، لأن أغاني الشباب وأحلامهم هي عنوان حياة الشعوب . وإذن فنحن بلدنا لشعراء الشباب المغربي سنكون قد أخذنا صورة صادقة - أو قريبة من الصدق - من الحياة المغربية المحاصرة .

« . . . هاته الروح الفنية الطامعة التي تتعاقب عليها عواطف الشعب وأمانيه . . فمن ثورة قاصفة عاصفة الى لوعة متوجعة وآهة ، الى أصوات هادئة مطمئنة . ذلكم هو ما شعرت به حينما طالعت الجزء الثاني من كتاب « الادب العربي في المغرب الأقصى » .

« فهل » في الكتاب اذن صورة حية رائعة ناطقة بأصوات ذلك الشعب المغربي وأحلامه ؟

« وهل » في الكتاب اذن مثل عليا سامية من الادب العالي الرفيع ؟

« أقول في الجواب عن هذين السؤالين : نعم ولا ، أقول نعم لأن في الكتاب بعض صور حية تشترك

ومنازعه الادبية . . لكنه ، بعد ذلك ، يصدر حكما شديدا قاسيا على معظم الشعراء الشباب ، ولا يستثني سوى اربعة ، هم علال الفاسي والمختار السوسي وعبد الله كنون ومحمد القري . وقد استبد بأعجابه وتقديره بين هؤلاء الاربعة علال الفاسي . . الذي نوه به وأطال معه الحديث والامثلة من شعره .

ومعلوم ان الجزء الثاني من كتاب القباج قد ترجم وعرف باحد عشر شاعرا . على ان الشابي نوه في غير مجال الشعر بمعارف ومواهب الاديب محمد المكي الناصري . . وتوقع له مستقبلا علميا مرموقا .

أما بقية الشعراء الستة الآخرين فانهم - في نظره ومقياسه النقدي - غير جديرين بالعناية والدرس ، فشعرهم ليس فيه ، كما يقول حرفيا « ما يلفت النظر أو يثير الشعور ، زيادة على ما في شعرهم من مأخذ لغوية ونحوية وعروضية ؟ »

ونعود الى تمجيد الشابي الذي استهمل به بحثه أو محاضرته . . لنرى كيف انطلق في الحديث عن هؤلاء الشعراء ثم كيف حكم على اكثرهم حكما قاسيا وشديدا ، رغم كونه محقا فيه . . ولماذا حظي عنده شاعر واحد فقط هو علال الفاسي ، ثم اختار الى جانبه وفي الدرجة الثانية بعده - ثلاثة آخرين بينهم بوجه خاص شاعرنا الفقيه عبد الله كنون . . . ونهني مختاراتنا من محاضرة الشابي بالفقرة التي نوه وأشاد فيها بالاديب العالم الناشر محمد مكي الناصري ناصحا له بهجر الشعر وعدم ممارسته أو العودة اليه .

يقول الشابي . . في استهلال ذلك كله ما يلي حرفيا :
« . . . أيها السادة . . .

« لست محدثكم اليوم عن السيد قباج جامع الكتاب ، وهل انه وفق التوفيق كله في الترجمة لبعض من ضمهم كتابه . وهل أن الترجمة قد كانت على الاساليب العتيقة التي لا تعدو : ولد فعاش فمات ، أو

وأنت تقرؤها بانها قطع «انسانية» من لحم ودم لا أنصاب جامدة خزفية مجلّة من طينة التقليد.

«وأقول ، لا ، لانها ليست عريقة في «إنسانيتها» بكل ما في الانسانية من أفق سام ومعنى عميق زاهر بشئ المعاني والانعام . بل هي صنف وسط مازال في ذلك الدور النشوي الذي بين الانسانية والحيوانية» ١٩

بعد هذا الحكم الجارف الخطير على أدب الشباب المغربي .. يتساءل الشابي عن علة ذلك قائلا :

«.. ما الذي - يا ترى - قد صبغ الادب المغربي بهاته الصبغة المتشابهة والتي على انفسهم [أي الشعراء] من هذا اللون الوحيد؟

«أهو الشعب الذي ليست له أمان وأحلام غير تلك الاماني والأحلام؟ وليس فيه من صور الحياة الا تلك الصورة الوحيدة التي تمثل في طموحه الى المجد والحياة؟

«أم هم الشعراء لا يعرفون من فنون الكلام غير هذا الفن الوحيد؟!

«أم هناك شيء آخر له اثره الفعال في طبيعهم بهذا الطابع الفرد؟

«لا أحوال عاقلا يعلل ذلك بأن الشعب المغربي ليست له من الصور والاماني الا تلك الصورة وذلك الامل . بل علة ذلك هو أن هذه الحركة الادبية التي تريد أن تتصل بالشعب وتشعر بجذوة الحياة لم تزل في طفولتها الاولى .. طفولة التقليد والبحث والتسأل . ولعل هاته الطفولة الادبية سيعيقها شباب قوي يدعم في الكون كالعاصفة ويحرق كالنسر بأشعة الشمس الساطعة»!

«وهناك سبب آخر أحسبه علة العلل ومصدر الاسباب في اتفاق الشعراء على نقطة واحدة وتواردهم على معنى فريد، هو أنهم لا يطمحون الى العظمة

الشعرية المتتجة، التي لا ترضى بغير العالم مقعدا وبغير الانسانية أنبعا ..».

وبعد حديث آخر عن مقياس الابداع والاجادة في الشعر الحلي الخالد... يصل الشابي الى ما يشبه الخلاصة في احكامه وآرائه عن شعراء الشباب المتحدث عنهم فيقول :

...

«هذه كلمتي عن الكتاب من حيث روحه السارية فيه . أما كلمتي عن أسلوب ذلك الادب والفاظه فهي :

ان اسلوب الشعراء في الغالب لا يتسامى كثيرا فيساري تلك الاساليب البليغة التي يتخذها أنصار القديم مثلا بمحذى ويقاس عليه، ولا يصل الى ما بلغت اليه هاته الاساليب الطريفة المستحدثة من أناقة وتجارب وإبداع .. وانما هي أساليب متوسطة لا تخلو من الغلط النحوي واللغوي في بعض الاحيان ومن المأخذ العروضية في الكثير . ولا استثنى من بين شعراء الكتاب (أي الشباب) الا شاعرا واحدا هو السيد محمد علال الفاسي الذي «أعطاه شباب المغرب الاقصى لقب شاعر الشباب عن جدارة واستحقاق» كما يقول جامع الكتاب...».

وبعد حديث مناسب عن الشاعر الشاب علال الفاسي وأمثلة نخارة من شعره .. يضيف الشابي ثلاثة من شعراء الشباب نالوا بعض اعجابه واهتمامه، وبينهم شاعرنا الفقيه عبد الله كنون... يقول الشابي :

«... وهناك ثلاثة شعراء آخرين قد يعجب أسلوبهم، لا لطرائقه وأبداعه ولا لروعته وجلاله، ولكنه لانه نأى عن تلك المزالق النحوية والعروضية واللغوية التي وقعت فيها أساليب الشعراء الآخرين... هؤلاء الثلاثة هم :

- السيد محمد القري

- والسيد عبد الله كنون⁽⁸⁾.

- والسيد محمد المختار السوسي ...

ويستشهد الشابي بأبيات للشاعرين الأول والثالث ثم يقف عند شاعرنا الشاب عبد الله كنون، وبالتحديد عند قصيدة له نالت إعجاب الشابي فنقل أكثر أبياتها في محاضراته. وهي بعنوان «ثباتي وحزمي». كما في كتاب القباچ⁽⁹⁾ ومحاضرة الشابي... ولكنها في ديوان كنون⁽¹⁰⁾ تحت عنوان آخر هو: «الحماسة العصرية»⁽¹¹⁾ ولعل الشابي قد شده إليها توجهاتها الوطنية وما طفحت به من عزة في النفس وطموح إلى المجد والمثل العليا.

ومن الطريف الملفت للنظر... أن الشيخ القباچ قد حذف كلمة لها معنى سياسي ووطني من البيت الأخير ولكن الشابي امتدنى إليها بحلته البارعة وحسه الشعري. وواضح أن السبب في حذف هذه الكلمة عند القباچ هو حذره من سلطة الحماية، ولعل حذفها كان من طرف الرقيب الاستعماري. على أن كلمة الشابي المضافة قد كانت هي نفسها التي أثبتتها صاحب القصيدة في ديوانه عندما صدر عام 1966.

تتكون القصيدة في كتاب القباچ وفي الديوان من ستة عشر بيتا. وقد اختار الشابي تسعة أبيات، وترك سبعة، والأبيات المتروكة هي من رقم 4 إلى 7 بدخول الغاية. وفيما يلي الأبيات المختارة عند الشابي

ويقول السيد محمد عبد الله كنون من قصيدته «ثباتي وحزمي» :

1 - أما وثباتي في العلا قسما برا

لأن امرؤ أبى المهانة والضيرا

2 - أحيد بنفسي أن تهان كرامتي

وأربأ أن أسعى لما يوجب العذرا

3 - إذا قيل هيا للفضيلة لم يكن

ليبقني من جد في نيلها السيرا

إلى أن يقول :

8 - يقول حودي أنني متدنى⁽¹²⁾

وكيف ونفي قد تجاوزت الشعري⁽¹³⁾

9 - لئن غره منى مداراة جاهل

فإن السياسي من يداري الورى طرا

10 - ولي بين أضلعي⁽¹⁴⁾ وبين جوانحي

فؤاد يرى في حادثات الدنيا صخرا

11 - أحله ما ناء رضوى بيعضه⁽¹⁵⁾

فيحمله لا يستحسن له وقرا⁽¹⁶⁾

12 - وبأى التصابي والتعلق بالموى

لاجهل للهون كانا معا جبرا

13 - فلا حب إلا للبلاد وأهلها

تخلل انقاسي وأشربته خرا

14 - أرى أنني إن لم أعبد بسعادة

عل أمتي - يا حترنا - مت مضطرا

15 - وأنى إذا حققت ما أبتغي لها⁽¹⁷⁾

كفاني بأن حققت ثم لا فخرا

16 - فبا وطني لا بت إلا «عمرأ»⁽¹⁸⁾

ويا أمتي لقيت في سعيك البراء⁽¹⁹⁾

إن كلمة «عمرأ» التي قالها الشاعر في بيته الأخير :

«فيا وطني لا بت إلا عمرأ...» والتي حذفها القباچ

أو حذفها الرقيب هي التي أضافها الشابي من عنده

وهي الكلمة نفسها التي اثبتها كنون في «لوحاته

الشعرية». لأنها شاعران مخلصان للشعر وللفن

وللوطن والشعب. ولأن القصيدة طافحة بمعاني

النخوة والعزة الوطنية، وروح الاخلاص والحب

للوطن فإن الشابي قد اقتصر عليها ولم يتجاوزها إلى

هوامش وإحالات

- (1) منهم إبراهيم بورقة في مجلة «الصادرات والواردات».
- (2) زين العابدين السنوسي أديب مجيد وباعث لمسيب الصف ومشاريع التجديد والنشر بتونس تولى عام 1965 .
- (3) شاعر كبير من جيل الشابي تولى عام 1967 .
- (4) للذكرات ط 1966 ص 51 .
- (5) المرجع نفسه ص 64 - 65 .
- (6) الواقع إن للهيدي مضطرب بدوره في كون المحاضرة القيت أم لا . مع أنه كان من الملازمين للشابي وللنضية ذاتها .
- (7) راجع عنه وعن نشاطه بتونس كتاب «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» للشيخ محمد القاضل ابن عاشور . وبمختار عن «تونس وطه حسين» .
- (8) في كتاب الفياض كما في وثيقة الشابي كتب لقب الشاعر «جنود» بالجمع المصغلة وكانت هكذا في عصرها . أما الآن فإن أهل المغرب وكذلك قديداً «كثرة» بكتوبها بكاف لوقها لفتح .
- (9) ج 2 ص 38 .
- (10) عنوانه «الوجات شعرية» ط . تطوان 1966 (صفحة العنوان عليها بعداء المؤلف (مع الملاحق).
- (11) ص 23 .
- (12) هكذا عند الفياض والشابي ولكن الشاعر غيرها في الديوان بـ «استطاع» .
- (13) هو الكوكب المعروف الذي يظهر في شدة الحر .
- (14) هكذا عند الفياض والشابي . والاصوب ما جاء في الديوان : «أصلاحي» لصحة الوزن .
- (15) في الديوان : «بحبله» .
- (16) في الديوان : «يستحسن» بزيادة النون . وهو خطأ مطبعي . . . كتب يبدو .
- (17) في الديوان : «فهم» .
- (18) كلمة «فهر» عوضت بنقط عند الفياض . وقد أصابها الشابي بـ «مده» . وكانت هي نفسها في الديوان .
- (19) القصيدة كاملة في الديوان ص 22 - 23 .

غيرها . ولعل ذلك أيضا هو السبب الذي حمل الشاعر على تغيير عنوانها القديم ، الذي كان عنواننا ذاتيا خالصا فجعله عنوانا أكثر انطباقا على فحوى القصيدة وأصدق تعبيرا عن المشاعر الوطنية العارمة فيها .

ونتهي جولتنا وفقراتنا المختارة من وثيقة الشابي عن شعراء المغرب الشباب في عصره بما ختم به محاضراته من رأي عن الشاعر الشاب محمد المكي الناصري حيث قال عنه :

«بقي لنا شاعر جدير بي أن أحدثكم عنه وهو السيد المكي الناصري نزيل القاهرة الآن وأحد تلامذة الجامعة المصرية هناك . فقد ذكر هذا الشاعر في ترجمته التي كتبها بنفسه كثيرا من الآراء القيمة في أسلوب متين جميل . وما ذكره هو أنه سأل فريحا من زملائه «شعراء الشباب : هل حسن أن أمضي في معالجة الشعر أو اتصرف عنه إلى غيره؟ فقالوا في طجة غلصة لا رياء فيها ولا نفاق: كأنك لم تخلق لأن تكون شاعرا، ولعل استعدادك للعلم أقرب من استعدادك للشعر، ولعل البلاد ستنتفع بك كعالم أكثر من أن تستفيد منك كشاعر» . وأنا أنصح له في غير رياء ولا نفاق أيضا أن ينصرف عن الشعر إلى العلم والكتابة لأنني أرى أنه سيكون له مستقبل علمي زاهر وحياة كتابية مزدهرة...» .

فهل تحققت قراءة الشابي . . واستجياب الناصري لنصيحتته؟ الجواب بنعم أو لا . . هو من حقكم واختصاصكم .

الزمن والتاريخ

بقلم: محمد الخصاصي

تقديم

يقال الزمن أو الزمان ويسمى في اللغتين الاغريقية واللاتينية كرونوس (Xpovos) وتيموس (TEMPUS) ، وفي اللغات الحديثة : زامت (ZEIT) بالألمانية وتايم (TIME) ، بالانجليزية وتيمبو (TEMPO) بالاطالية .

وهو أولا فترة تبدأ بحدث سابق وتنتهي بحدث لاحق ومن ذلك الفصول ويمثل هذا المعنى أقدم معاني الزمن وأكثرها استعمالا ويتصل بالحياة الاجتماعية وبسائر مظاهرها الاقتصادية والثقافية⁽¹⁾

ومن معاني الزمن التحول والاستحالة المستمرة التي تصير الحاضر ماضيا ويقابل هذا المعنى فكرة الديمومة (DUREE) والصورورة (DEVENIR) عند برقسون⁽²⁾ .

أما المعنى الثالث للزمن فهو يدل على ذلك المجال المهم وغير المحدد الذي يشبه الفضاء الذي تقع فيه الحوادث فيكون موجودا بذاته مثلما يرى نيوتن وكلارك ، أو موجودا في العقل فقط مثلما يرى لايبنتز ، ثم من بعده كانت مع ما يفرقها من اختلاف ، هكذا يصبح الزمن مجرد فكرة مثالية .

أما التاريخ فيقال له في اللغات الحديثة قيششت بالألمانية (GESCHICHTE) وهستوري (HISTORY) بالانجليزية وسطوريا (STORIA) بالاطالية والتاريخ به يتعلق التأريخ ونقل الأخبار .

ويعرفه أرسطو بأنه ركام من الوثائق الذي يقابله عمل التفسير والتنظيم والتأريخ وهو حسب بايكن معرفة الفرد

أو الشخصي (INDIVIDUEL) وآلته الأولى هي الذاكرة⁽³⁾ . ويختلف التاريخ عن الشعر الذي يهتم بالشخصي الوجداني ، في حين تكون آله الخيال كما يختلف عن الفلسفة التي تهتم بالعام بفضل آلتها : العقل .

يتقسم التاريخ الى : (1) تاريخ الطبيعة أو التاريخ الطبيعي (2) وتاريخ المجتمع أو التاريخ الاجتماعي أما المعنى المتعلق بالتاريخ الأكثر انتشارا واستعمالا فهو يدل على معرفة الأطوار المختلفة التي وقع تحقيقها في الماضي بفضل المعرفة كالمؤسسات (دولة ، شعب ، لغة) ، ومعرفة الأطوار التي مرت بها الانسانية . (لالاند المعجم) .

الاشكالية : نلاحظ أولا تعقد المفهومين . بحيث قد يكون من العسير الربط بينهما في اشكالية واحدة لكننا نجازف : وننتقل من التغير ، أو التحول فالزمن تغير والتاريخ تغير وأحوال ، فكل شيء ينساب حسب هيرقليطس . الا ان هذا الانسياب Ecoulement يبدو في اشكال مختلفة وحسب ايقاعات مختلفة هذه الايقاعات هي اطوار أو مراحل أو فترات واللغة نفسها تعكس ذلك كأن نقول : اطوار الحياة أو مراحلها وفصول السنة وفترات اليوم الواحد وأطوار دولة أو مراحل الحرب العالمية الثانية أو فتراتنا .

أما الايقاعات فهي توجد في الجسد والطبيعة : كالليل والنهار ، وايقاع دقات القلب ونضضه فنقول

(idéauté) لا وجود له خارج الفكر ، فهو اذا قبل ، الا ان هذه القبلية تتنوع فيختلف مفهومها من لا يبتز الى كائظ ، وبالرغم من ذلك فان الزمان لا يوجد الا في العقل الذي بإمكانه ان يعي التلاحق والتعاقب (succession) منطقيا على مستوى تسلسل البراهين والأدلة في الاستدلال ، او فعليا على مستوى الأحداث والوقائع ، ان الزمن هو الذي يمكننا من فهم هذا التعاقب في الأحداث وهو يمثل المقولة العقلية التي بدونها يستحيل وجود الأشياء والظواهر ويستحيل حدوثها عن بعضها وترابطها وتاليها

ان الذهن Entendement الالهي هو الذي يتصور كل الموجودات ، واداعته هي التي تختار من بين هذه الموجودات ما يصلح لان يوجد ، اما انتقال هذه الموجودات او المبادئ من حيز الامكان Le possible الى حيز الوجود الفعلي فهو يتم بفضل القدرة الالهية^(١) . تكون المبادئ اذا ممكنة في ذهن الاله وهي في ذهنه موجودات ممكنة جميعا فهي تحتل معا فضاء في ذهن الاله الذي يمثل فضاء تواجدها معا (les compossibles) . وللمبادئ هذه علائق خاصة تربط بينها حيث تعبر الواحدة عن الأخرى (enti expression) وتتصورها انطلاقا من مكانها الخاص بها ومن زاويتها (Point de vue) . ان المكان هو ايضا مثالي عند لايبنتز Leibniz وهو هذه العلاقة اللانهائية بين المبادئ .

اما الزمن فهو علاقة التعاقب التي تقوم بين هذه المبادئ وهذه العلاقات هي مجموعة الادراكات (perceptions) التي تكون للمادة الواحدة عن المبادئ الأخرى والادراكات التي تكون للمبادئ الأخرى عن المادة الواحدة ان هذه الادراكات (Perceptions) متواجدة معا في ذهن الاله فالاله يعرف الكل قبل وقوعه من كان مجرد ممكن ، ذلك لان الاله هو المادة المثل واكمل كل المبادئ . اما المبادئ الأخرى ، التي هي

بوجود زمن بيولوجي temps biologique ، كما توجد مراحل للطفولة وتطور الذكاء وتكوين الشخصية وهو ما يمكننا من الحديث عن زمن نفسي temps psychologique وهو تاريخ حياة الفرد (التحليل النفسي - فرويد . وعلم النفس التكويني - بياجى)

ان هذه الاطوار والايقات توحى لنا بان نفسيها ، فنفس ازممتها ونقول انها داخل الزمان ونعني هنا زمن الفيزيا Temps physique . ثم عندما تم هذه الاطوار مراحل الحياة الاجتماعية ، نحاول تفسير اللاحق منها بالسابق فتحدث عن زمن التاريخ Temps historique ، فتصور التاريخ وكأنه محتوى في وعاء هو الزمن أو نتصور الزمن وكأنه يحوي التاريخ ويقفه كما وحجا ويتجاوز . وبالإضافة فاننا لا نصل الى معرفة الماضي الا انطلاقا من الوثيقة . وانطلاقا من ركاب الوثائق على حد تعبير أرسطو يمكننا ان نطمح الى تفسير الحاضر انطلاقا من الماضي وهو ما سوف يضعنا في اطار نظرية استمولوجية خاصة بالتاريخ .

ليس الزمن فقط وعاء للأحداث الاجتماعية بل انه يحيط بالتجربة العلمية فيقيس ويقاس لانه في هذا الاطار يصبح كائنا فيزيائيا . ما هي طبيعته ؟ ما هي أهم صفاته ؟ سوف نكتشف على هذا المستوى استمولوجيا خاصة بهذا الزمن .

اذ كان الزمان والتاريخ متلازمين كيف يمكن للفلسفات المتعلقة بهما ان تكون مختلفة ومتصلة بأطر معرفية متباينة ؟

ذلك ما سوف نحاول الوقوف على ابعاده وخلفياته في هذا العمل المتواضع الذي لا يطمح الى المحاولة تحديد طبيعة العلائق التي تربط كلا من مفهومي الزمن والتاريخ .

١) الزمن والتاريخ كمثاليات

ان الزمان بالنسبة للايبنتز وكانظ هو شيء مثالي (une

الموجودات فهي من حيث الكمال لا تشبه الاله ، لنقص فيها بالمقارنة معه .

لذلك فان ادراكات المتادة الواحدة تكون متفرجة من الوضوح الى الغموض بقدر ما تكون مدركاتها قريبة منها أو بعيدة عنها وهي ادراكات تحصل بالتوالي . ولا تحصل هذه المدركات في هذه المتادات التي منها الحيوان والبشر وهو ارقاها وعيا ، لا تحصل دفعة واحدة او متزامنة ، وبما انها ليست متزامنة فهي توجد في الزمن الذي هو تسلسل حدوثها وتعاقب ظهورها كادراكات في مدركات هي المتادات التي هي الموجودات .

يمثل الزمن اذا الطرف القبلي لكل معرفة ممكنة لكنه ظرف عقلي مثالي لا وجود مادي له وهو متواصل ومتماثل وبسيط كالمستقيم الذي تتعاقب نقاطه :

ان مفهوم القبل عند لايبنتز (apriori) يعني قبل الوجود الفعلي أي قبل المادي كما يعني قبل التجربة وهنا نتفقد الى معناه الخالص عند كائنه الذي يجعل من الزمن حدثا قبليا خالصا بحيث لا يمكن استخلاصه واستقراؤه من المعاينة الحسية^(١) . وان كنا نلاحظ الظواهر تتعاقب وتتلاحق فهذا لا يعني ان الزمن يمثل شيئا موجودا في ذاته ، بل ان الزمن هو في شكله « الحديس » الباطني الذي يمكن ان نتصوره قبل كل شيء وقبل كل الاشياء .

هكذا يصبح للزمن بعد ابيستمولوجي انطولوجي في نفس الوقت فهو وعاء - فضاء للظواهر ، يعرف بالتحليل الترانسندنتالي قبل الاشياء وهو الوحيد الكفيل الذي يمكن من تأسيس كل المعارف التركيبية القبلية في الفيزياء .

ان الزمن اذا هو بنية الحدس الباطني لذاتنا ولباطننا فهو بذلك ليس مجرد علاقة ظاهرة فعلية مادية بين اشياء خارجية مادية بل « ان الزمن هو الشرط الصوري القبلي لكل الظواهر عامة » . (كانط)

ونضيف : حتى وان كانت هذه الظواهر احداثا

تاريخية ، ووقائع بشرية ، في حين يكون المكان المجال الخارجي الذي تحدث في اطواره الظواهر ، فإن الزمن يمثل المقابل الباطني للمجال الخارجي للمعرفة والذي هو المكان (Espace) لذلك فان الزمن لا يمثل شيئا خارج الذات بل انه يحتاج ليفقه الى كل حساسيتها (SENSIBILITE)

يظهر الزمن مما تقدم كشرط وكنبوع كل العلاقات بين الظواهر وهو صورة كل المعارف وكل الموجودات ، صورتها الكليانية .

ان كان الزمن يتألف من ماضي وحاضر ومستقبل ، فذلك ليس الزمن كما يتصوره كانط بل انه زمن مقتطع من الزمن الحقيقي والذي هو ينبوع كل العلائق كما قلنا .

ان هذه الفترات لا توجد فعلا بالنسبة للوعي ، فقد بين القديس أغسطين ان ليس هناك ثلاثة أزمنة بل ان هناك ثلاث حالات أو مظاهر - أنماط Modalités للزمن وان هذه الحالات والمظاهر لا توجد الا في فكرنا والفكر فقط هو الذي يوجد هذه الحالات الثلاث فيمي روابطها وتحولاتها التي تجعل الحاضر ماضيا مثلاً

ان هذا الربط بين المستقبل والماضي في الحاضر هو ما يسمى الحالة التاريخية أو صفة التاريخية (Historicité) وذلك بين في الاعتقاد العلمي التالي : الحاضر هو نتيجة للماضي ، والمستقبل هو نتيجة للحاضر ويستعمل هذا المبدأ أو الاعتقاد لتفسير التاريخ وربط أحداثه وفهمها وترتيبها واخراجها من بعضها كان السابقة أسباب واللاحقة مسببات^(٢) .

ان الزمن لا يوجد للانسان الا لأن هذا الأخير كائن تاريخي : « لا يوجد زمن الا في حدود وجود التاريخ ، أي في حدود الوجود الانساني . . . يوجد الانسان في الزمن اما الزمن فلا يوجد خارج الانسان . فالانسان هو اذن زمن والزمان هو الانسان » . (هيجل ، العقل في التاريخ ذكره مرفو) .

الحروب والعنف لكن أهم ما يوجد في التغير هو التجدد فالعقل يتشعب (se rajout) في هذا التغير ليمتدح من جديد في أشكال وحالات تاريخية أرقى تمثل سيرورته نحو ذاته المطلقة . لذلك فانه يجب ان لا نهمل هذا الكابوس الذي يشق التاريخ ، باعتباره ضروريا للعقل الذي يسعى الى لقبة ذاته في المطلق ، لأن العقل يعتبر هذا الكابوس تغريبا له ولذلك فهو يسعى الى تحقيق المطلق . ان المطلق لا يتحقق الا بعسروايم . كيف لا يكون ذلك كذلك والألم يشق حياة الانسان ويتخللها وهو لا يظهر في هذه الحياة (كما لا يمكن من حدوث التغير التاريخ) الا لأن الأهواء Passions البشرية تساهم في دفع هذه الحركية ، لأن العقل المطلق يشغل أهواءنا ليمتدح من خلالها في واقع تاريخي يعبر من خلاله الى ذاته المطلقة وإلى الحرية المطلقة وتحرره المطلق من الكيسونة السادية . ان الأهواء هي التي تحول سكون الانسان الى فعل وعمل ولا يمكن لأي إنجاز عظيم أن يحدث ما لم يتبن الانسان مشروع تحقيقه وجعله غاية يتمسك بها بكل جوارحه وأهوائه ، لذلك فان الفكرة في حد ذاتها هي الواقع ، أما الأهواء فهي الأيدي التي تقود بها الفعل .

ان حيلة العقل في التاريخ تتمثل في ان الغاية الكلية التي كانت في بداية التاريخ غاية في ذاتها سوف يرفعها التاريخ الى مرتبة غاية واعية ، وهنا بالذات يظهر وجود الانسان ككائن طبيعي في شكل كائن مريد بالطبع أو في شكل ارادة طبيعية ذاتية تظهر في حاجياته ، وفي رغباته وأهوائه ومصالحه الشخصية . ان كل هذه العناصر هي الأدوات والوسائل التي سيستعملها الفكر ليرفع الكون الى الوعي وهي الغاية القصوى والمطلق الذي يطمح الى تحقيقه . وتتضح حيلة التاريخ في استعمال الفكر الفردي والضمائر الفردية والوعي المؤدي لتحقيق المطلق وإذن لتجاوز الذاتي فيها . ان العقل يتحقق بفضل البشر ذوي الأهواء القوية والمحتدة . ان هذه التضحية بالفرد أو بالفرد هي في جوهرها تحقيق للعقل وللمطلق وان اعظم

ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش التاريخ ويصنع التاريخ الذي هو انتاج قدرته على الخلق . ان التاريخ هو وعي الانسان وهو الشاهد على هذا الوعي لكن التاريخ نعا منحي مخالفا لهذا التصور حيث أصبح القول التاريخي عند بوسوي مثلا (1681 خطاب في التاريخ العالمي Bossuet, Disc, sur l'histuniverselle) محاولات تبرز الاله وذلك عندما تبين ان التاريخ ليس الا مجال تحقيق الخطط والغايات الالهية حيث يسيطر سلطان القضاء والقدر .

في حين يبدو التاريخ عند هيجل بل فلسفة التاريخ كمحاولة تبرر هي الأخرى الاله لكنها تعتمد طرقا عقلانية .

ان العقل هو الذي يتموضع في التاريخ الفعلي للبشر الى درجة ان التاريخ لا يمثل الا : مسيرة العقل التي تنجس في تدرجها الموضوعي والتاريخي الى غاية قصوى واحدة هي الله (العقل في التاريخ)

هكذا يخفي الأشخاص وراء العقل ، عقل الشعوب ، بل عقول الشعوب هذه الشعوب التي تصور المسيرة العامة للعقل نحو الله الذي هو اكتمال التاريخ والعقل والحرية ، تصور هذه المسيرة تصورا خاصا فتساهم بموضحة (تطبيق) هذا التصور في تحقيق التاريخ لكن الشعوب لا تحقق منه الا طورا تنسحب بعده من التاريخ ، حيث يواصل العقل مع شعوب أخرى ... سيره نحو المطلق . ان العقل يتموضع عند كل شعب في مؤسسة الدولة . واستقراء العديد من هذه المؤسسات لا يوحي للدارس بوحدة العقل بل انها توحى بالتشتت والاختلاف والتباين الموجود بين الأحداث الفعلية . لذلك فإن أول مقولة تاريخية بل أول مصطلح في علم التاريخ هو مصطلح : التحول (changement) ، أو التغير وهي صفة هامة وأساسية في فهم الزمن واستيعابه .

ان الشكل الذي يتموضع فيه التغير مريع جدا :

المكان -

• الزمن : لَمَتَّابُ في كل طرف من طرفه

الزمان (محدود : الحاضر)

نلاحظ تداخل الألفاظ في مجال الزمن ، فاللفظة الواحدة ترمز الى الكلي من الزمن والمحدد منه وقد تجاوز مارك أورال ذلك باستعماله للفظ : *éternité* تعبيراً عن الزمن اللامتناهي. إن الزمن الفيزيائي ، ذا الطرفين اللامتناهين يتغلق في بدايته الماضية وفي نهايته المستقبلية (الأزل - الأبد) في ذهن الاله أو الطبيعة (الكسموس) فيمثل قدوة للزمن الأخلاقي والقيمي أي للزمن التاريخي . ان الزمن إذا هو الفضاء أو الوعاء الذي يحدث فيه التاريخ .

ولقد نشأ التاريخ في بداية الألف سنة الأولى قبل المسيح ، فظهر في شكل الرواية الشفاهية (السرد) (tradition orale) ، حيث أنه لم يكن يوجد قبل ذلك الا في اطار الأسطورة ، هذا الشكل الثقافي الذي كان يحتوي في نفس الوقت الزمن أيضا . وقد نشأ التاريخ في القرن ١٧ ق م في شكل رواية البطولات التي تقع نثرا وسمي صاحب هذه الصنعة (Logographe) وهو لا يتم من الرواية سوى بالطرفة لذلك فهو لا ينشغل بالبحث عما يمكن أن نسويه اليوم الحقيقة التاريخية .

ويعتبر هيرودوتس أب التاريخ لأنه تجاوز مجرد الرواية والسرد اللذين بدأ بهما ويعتبر أول تجديد عند هيرودوتس هو انتقاله من رواية البطولات الأسطورية الى رواية وقائع وأحداث فعلية كالحروب وقيام الأنظمة السياسية واندثارها وان لم يصبح التاريخ علما مع هيرودوتس ، فقد أعطاه هذا الأخير طابع الاختصاص الأدبي المستقل عن الأسطورة والفكر الأسطوري الروائي والسردى .

وقد يتجلى التجديد الثاني الذي قام به هيرودوتس على مستوى المنهج حيث حاول لأول مرة أن يفسر الحوادث بارجاعها الى أسباب تشرح وقوعها وتعللها . وفي هذا السياق نفهم دلالة العنوان الذي وضعه لكتابه

الرجال ، ذوي الأهواء الجساعة هم أهم أدوات يستخدمها المطلق ليحقق في ذاته ولذاته في نهاية التاريخ (ولذلك فإن نابليون بونابرت هو الفكر الذي يعطي حصانا) وهم ايضا الرجال الذين يتمكن العقل بفضلهم وعن طريقهم من تسيير العالم . يجمع التاريخ بين الذاتي والمطلق وبين الفردي والكلي وهو ما يكون الحقيقة . ان التاريخ هو الاله الذي يسيّر العالم وما التاريخ سوى تمجيد الالهة .

2) الزمن والتاريخ كوقائع :

يمثل الزمن من حيث هو واقع ، واقعا أقل قيمة من الواقع المادي لذلك فهو ينتمي الى زمرة الموجودات اللاجسدية (Incorporels) وهي عند الرواقين زمرة تجمع الكائنات التي تتميز بدرجة من الوجود ادنى من درجة وجود الكائنات المادية الجسدية .

فالزمن اذا هو حسب كريزيب

ما يفصل بين حركتين *Intervalle du mouvement*

وهو قياس السرعة والبطء ، لذلك فهو وعاء ومكان حركة كل الأشياء وفي هذا الاطار يمكن أن نتصور الزمن حسب تصورين مختلفين وهما (1) الشكل (2) الأجزاء

أما الزمن الكلي فهو لا ينتهي في طرفيه وهما الماضي والمستقبل .

وأما الزمن ككائن واقعي غير مجسد فهو يتألف من أجزاء وينقسم الى : الماضي ، الحاضر والمستقبل ولا يمكن اقامة الدليل على وجود الزمن الا بتجريده عن واقع مادي هو حركة في الموجودات المادية وذلك بين مثلا في التزه (promenade) . فالزهة لا تدل على وجودها الا عندما أقوم بها فعلا ، وتبعاً لذلك فإن مفهوم الزمن يصبح هنا في تصوره الرواقي تصورا فيزيائيا ، متزعا من تصور فضائي هندسي : وهاك وجه الشبه :

• الخلاء : لَمَتَّابُ من كل أطرافه

الفضاء - (محدود)

(HISTORIE) والذي يعني بالتدقيق : « البحث »
والتقديم الدقيق والمنهجي للأحداث وتحليلها انطلاقاً من
أسبابها ووصولاً إلى نتائجها وهو ما كان هيرودوتس يعبر
عنه في هذه الجملة : « هذه هي دلائل التاريخ »^(١).
وقد عمد هيرودوتس إلى ترتيب الأحداث على هذا
النحو :

- (١) - الأحداث المشاهدة مباشرة .
- (٢) - الأحداث التي وقع نقلها بفضل الرواة .
- (٣) - الأحداث الناتجة عن التخمين .

وانطلاقاً من ذلك فقد اعتبر هيرودوتس التاريخ عبء
تعتبر بها الأجيال اللاحقة وهو ما يذكرنا برأي لابن
خلدون ورد في المقدمة .

وقد طور تيسديد هذه الرؤية للتاريخ بإضافته
استعمال التواريخ (Chronologie) الزمانية في تحقيق
الأخبار ، فكان يعتمد الرزمة الخاصة بعصره وأحياناً
يعتمد التقسيم الزمني الموافق لفصول السنة /

- (٣) استمولوجيا الزمن والتاريخ

أو الزمن والتاريخ كفضايا استمولوجية

أمام هذا التشتت الملحوظ حول تعريف الزمن لجأ
باسكال إلى القول أن الزمن هو من تلك الأشياء التي
يستحيل تعريفها ، والتي لا فائدة من تعريفها
(الموسوعة) .^(٢) أن ما بلغت الانتباه في شأن تصور
الزمن تصوراً فيزيائياً هو أن هذا التصور مرتبط بالنظرية
المهندسية التي يتزامن معها ولذلك فإن التصور الفيزيائي
الأول للزمن أعرب على زمن خطي لا ينتهي في طرفيه
مثله كمثل الخط المستقيم الذي لا تكون له حدود في الحيز
الاقليدي المبسط .

ومع ذلك فإن الفكر الفيزيائي عمد إلى قياس الزمان
فاعتبره مساحة يمكن قياسها (الموسوعة) وجعل منه
موضوع تجارب علمية عدة .

إن الزمن واحد بالنسبة لجميع الفضاءات ، لذلك
فإن المبدأ الأول الذي يمكن أن يستخرج من ملاحظة

الومضة الضوئية التي تنتشر في أرجاء حجرة مغلقة
فتعكس على جدرانها ، هو مبدأ يقول بتزامن وقوع النور
على كل الجدران في الآن نفسه . هذا ما يجعل الزمن
واحداً بالنسبة للشخص الموجود في الحجرة وبالنسبة
للشخص الموجود خارجها . فوجودهما داخل الحجرة أو
خارجها لا يؤثر في نتائج التجربة وكأنها يعيشان زمناً
واحداً يعرفانه من خلال ساعة واحدة . إن الملاحظين
هنا يرمزان إلى ملاحظين موجودين داخل فضاء الأرض
وخارجها .

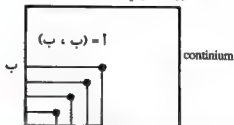
إلا أن نفس التجربة تقضي في الفيزياء النسبية إلى
نتائج مخالفة لهذه النتيجة : أن الحجرة المغلقة عندما
تكون تتحرك في اتجاه معين يكون أحد جدرانها يسير وفق
مسار الضوء فهو يهرب أمامه وأما الجدار الآخر فهو
يقترّب من الضوء الشيء الذي يعطينا هذه النتيجة :

(١) بالنسبة للملاحظ داخل الحجرة إن النتيجة لم تتغير
بحيث أنه سوف يبقى على مبدأ التزامن ، في حين يغير
الملاحظ الكائن الخارجي رأيه ، إذ أنه سوف يتيقن من
أن انعكاس الضوء على جداري الحجرة لن يكون متزامناً
تزامناً تاماً وسوف تخفي هنيئة بين انعكاس الضوء على
الجدار اللاحق بالضوء وانعكاسه على الجدار القار أمام
الضوء . إذا ما قلني مبدأ التزامن ، وإذا سوف يكون
الزمن الواحد وكأنه زمان مختلفان متعلقان بنظامين
فضائيين مختلفين وملاحظين في موقعين مختلفين : ملاحظ
الأرض وغيره من الملاحظين الممكن تصورهم خارج
الأرض^(٣).

قد يعتقد البعض أن تحديد الزمان والمكان لحادث
معين لا يهم سوى المؤرخ الذي يسعى إلى معرفة
الأحداث معرفة دقيقة (الثورة الفرنسية 1789-14) .
لكن هذا الاعتقاد خاطئ لأن
الفيزياء أيضاً تحتاج إلى كل هذه الدقة لأنها علم كمي
دقيق .

وقد أحدثت الفيزياء ثورة على مستوى تصورنا للزمن
اذ انتقلت هذه التصورات من التصور ذي البعدين
فالتصور ذي الثلاثة أبعاد ، ثم التصور ذي الأبعاد
الأربعة ، كما تبينه هذه الرسوم :

رسم I تصور استاتيكي



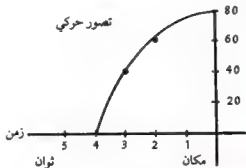
يمثل تصورا للزمن وفق مجموعة
اتصالية ذات بعدين . ويصور سقوط
حصاة على الأرض .

فالنقطة الواحدة (أ) تمثل معطيين
(أو هي نقطة تجمع بعدين
(ب ، ب) ، وتمثل هذه النقاط
البعد الزمني والبعد المكاني . ويمكن
رسم ذلك وفق الاستدلال الغاليلي Re-
père galiléen الجدول II ومن جهة
يمكن تحويل هذا الجدول الذي يقابل
للمجموعة الاتصالية ذات البعدين الى
مجموعة اتصالية ذات بعد واحد مثلاً
هو الحال بالنسبة للبحر ، الذي يدمج
المعطى الزمني والمعطى الحراري
للمحصل على درجة حرارة شخص
معين :

ويمكن ترجمة هذا الجدول الى رسم ذي أربعة أبعاد

بمعلينا تصورا حركياً ومكانياً

رسم III

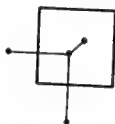


أما عندما نريد أن نجعل من المكان
الذي توجد فيه مكان استدال
(الحجرة مثلاً) فإننا نتقل الى

المجموعة
الاتصالية

ذات الأبعاد

الثلاثة . رسم IV



الجدول II

الارتفاع بالمتر	الزمن باللواني
80	0
75	1
60	2
35	3
0	4

الذي يعتمد على الوثيقة وعلى غيرها من العلوم الأخرى التي تتصل بالتاريخ فتخدم أغراضه وهي علوم تساعد على التحقيق والتي منها مثلا :

علم الآثار

ودراسة النقوش

ودراسة الكتابات القديمة

النباتات (النقود)

الاختام

والوثائق

يمثل التاريخ ظاهرة ذات أبعاد أربعة لذلك فإن الزمان الذي تقع فيه والذي يعطيها تعريفها ويطلعها بطابعه كثيرا ما يخفي حقيقة المكان الذي يتجلى وراءه . عندما نزيغ عن صناعة التاريخ جانب السرد والرواية الطاعني عليها ، يظهر تأثير المكان فيها ونقص هذا المكان العبراني والمكان الجغرافي والثقافي على حد سواء وذلك بين في حاجة المؤرخ مثلا الى الحفريات والآثار وفي حاجته الى الوثائق المكتوبة والموجودة في المقابر وفي المكتبات . ان هذا الوعي بأن التاريخ صناعة أي تكنيك⁽¹⁾ يبحث عن حقيقة الماضي - وهي حقيقة تستخرج من الآثار التي خلفها السلف⁽²⁾ - ويحتاج الى نقد وتقييم كبيرين لغاية الشرح والتفسير .

وأنشأ ذلك الوعي فلسفة جديدة للتاريخ تتمحور حول بعض النقاط الهامة والأساسية أهمها :

(1) الوثيقة - الحدث

(2) المؤرخ

(3) الحقيقة التاريخية

أ - الوثيقة - الحدث والمفردات التاريخية

ان الحدث التاريخي مفرد مهما كان هناك تشابه بين الأحداث التي تكون التاريخ⁽³⁾ ولذا فإن المؤرخ يواجه مفردا ثريا لأنه إنساني وغني بالإنسانية . وسوف يقوم المؤرخ فيه بعملية انتقاء حيث أنه لن يتم إلا بجانب منه ، أو أنه سوف يلخصه في بعض سطور لأنه لا يهتم به

لقد فضلت الفيزياء الكلاسيكية تصور الحركة في المكان فقط في حين فضلت نظرية النسبية أن تتصور الأشياء في تواصل الزمان والمكان معا دون تفضيل الجانب الحركي المكاني فقط .

لقد رأت الفيزياء الكلاسيكية في كل الحركات تحولا على مستوى المكان ، لكنها كانت ترجع كل هذه التحولات الى زمان واحد يمتوينا جميعا وهو ما يقابل في المثال السابق المعطى الزماني 4 والمعطى المكاني 0 : زمن مجزأ الى أربعة أزمنة هي الثواني

مكان واحد

ان هذا التصور يكون ناجعا في فيزياء الظواهر البطيئة الحركة ، لكنه لا يسمح بتصوير الحركات السريعة والدقيقة جدا في الفيزياء .

وهو ما تعبر عنه النسبية حيث تعتبر أن الزمان الذي انتهى فيه الحجر الى ملاسة الأرض لن يكون زما واحدا بالنسبة لكل الملاحظين الممكنين ، ويكون ذلك واضحا عندما تكون سرعة الحركة قريبة من سرعة حركة الضوء (300.000 كلم / ثانية) ، عندها لا يمكن تجزئة التواصل الزمني الى خطين احدهما زماني والاخر مكاني منفصلين . عندما لا تكون الحركة مستقيمة يمكن اللجوء الى متواصل زمن ومكان بأربعة أبعاد عوض بعدين فقط وتتضاعف القضية تعقدا عندما تقع هذه الحوادث في أنسقة فيزيائية مختلفة : حدث في الأرض وملاحظ في القمر ، وحدث في القمر وملاحظ في الأرض . لأن الزمن والمكان يتغيران بالنسبة لنظرية النسبية .

لم يعد الزمن مطلقا وواحدا بالنسبة لكل الأحداث مهما كان النسق المرجعي الذي تقع فيه ،

فهل من الضروري ان يكون لذلك تأثير على التاريخ والتأريخ ؟

تحول التأريخ الى صناعة مختصة وعلمية أو تطمح أن تكون كذلك ولأجل ذلك استعملت البحث الدقيق

تماما وإنما يعبره الى حدث آخر يعتبره أهم من الأول ، فإذا كان بإمكاننا ان نمر مرتين من نفس المكان ، لا يسهل المؤرخ ان يفعل ذلك فالحدث لا يعيد نفسه ولا يعاد تماما كما حدث سابقا فحتى المرور من نفس المكان سوف يكون في زمنين مختلفين .

ان التاريخ اذا هو احياء لهذا الحدث المفرد الذي لا يعاد أبدا وهو احياء يقع من خلال الوثيقة لأن العبور اليه بعينه مستحيل .

ومن خصائص الوثيقة أنها :

- لا تكون قابلة للاستعمال لأنها وضعت لأغراض غير أغراض المؤرخ وربما كانت تتناقض معها ضمنا وعن غير قصد⁽¹⁾.

- تكون الوثيقة مفقودة تماما .

- تكون الوثائق كثيرة فلا يتمكن المؤرخ من السيطرة على زكام الوثائق الموجودة لديه الا بعملية انتقاء تكون دائما عفوية لغيرنا حتى وان كنا قد قمنا بها انطلاقا من مقاييس محددة موضوعيا .

كما نحتاج الوثيقة لتفهم الى شيئين هامين :

1) النقد الداخلي والنقد الخارجي .

أما النقد الخارجي فهو يتم بالاعتراف بالوثيقة من حيث هي كذلك . وأما النقد الداخلي فهو يحقق في الوثيقة من حيث منطق ما تحمله من خبر ومن حيث امكانية زيفه عن الممكن والمحتمل والمقول ، فقد تكون الوثيقة مزيفة أو مرفقة⁽²⁾.

2) كما يحتاج الى ثقافة كبيرة يتحل بها المؤرخ فتكون جامعة شاملة تمكنه من فهم الوثيقة فهما صحيحا وليس كما يرغب هو في فهمها بل كما يجب ان تفهم في اطرافها التاريخي الذي وضعت فيه .

ب) المؤرخ

لا يسهل المؤرخ ان يكون موضوعيا تمام الموضوعية فهو يلعب دورا هاما في تكوين المعرفة التاريخية وذلك بالتدخل الواضح لتفكيره ولشخصيته⁽³⁾.

حتى ان تاريخ العرب كان مثالا أساسا لترتيب تواريخ الأمم التي عاصرتهم فكان تاريخ العرب محكا يدرس بفضل تاريخ غير العرب من الأمم⁽⁴⁾.

كما كان تاريخهم هو تاريخ ملوكهم وحروب ملوكهم وانتصارات ملوكهم وتاريخ الصمت على انهزام ملوكهم فكان التاريخ تاريخ دول وملوك⁽⁵⁾.

لذلك فان المؤرخ لا يمكن ان يكون خارج التاريخ فهو لا يشبه ذلك الملاحظ المطلق الذي يعتقد ان الزمن الذي يعتمد كمرجع هو الزمن المطلق .

بل ان المؤرخ يشبه ذلك الملاحظ الذي ينطلق من نسق مرجعي يصف من خلاله الأحداث وهو يعلم ان هناك انساقا أخرى تقوم مقام المرجع لغيره فيؤمن أولا بنسبية حقيقته

لذلك فان السؤال المهم الذي يطرحه آرون هو في أي ظروف يمكن للمعرفة التاريخية ان تكون ممكنة ؟⁽⁶⁾ لذلك يجب على المؤرخ ان يقوم بعمليتين هامتين يعود الفضل في اكتشافها الى فلسفة نقد التاريخ :

1) الأبوخي EPOCHE⁽⁷⁾ وتتمثل في انتزاع كل ما في الفكر من أفكار وما في الوجدان من عواطف يمكن أن تعرق تقدم المؤرخ نحو بناء معرفة تاريخية موضوعية وحقيقة تاريخية صحيحة ودقيقة .

ذلك لأن معرفة التاريخ هي معرفة الانسان للانسان .

وهذا الانسان الذي يقوم بعملية المعرفة هو انسان يوجد في اطار تاريخي يفرض عليه أفكارا ومشاعر وعقائد ... قد تقوم مقام العائق في فهم الوثيقة التاريخية .

الا ان عملية فهم الوثيقة تحتاج أيضا وفي نفس الوقت الى شيء من التعاطف (sympathie) بين المؤرخ وموضوع دراسته⁽⁸⁾.

الحقيقة التاريخية

ان هذه العاطفة هي في حقيقة الأمر محور المؤرخ فكريا حتى يتمكن من تقبل الحقائق التي يكتشفها بمصدر رجب وهو ما يجنبه التحريف المتعمد أو اللاشعوري للوقائع . لهذا تصبح المعرفة التاريخية حقيقة⁽²⁾ وموضوعية بطريقة موضوعية تتلاءم مع موضوعها ، ولا فائدة من اسقاط مفهوم الموضوعية الاجرائي في العلوم الصحيحة في ميدان التاريخ . ان المؤرخ يصل بالضرورة الى المعرفة الموضوعية التي يصل اليها غيره اذا كان يدرس نفس الموضوع ، انطلاقا من نفس ولنفس الغرض والغاية ، كانا يمتلكان نفس الزاد النظري من المصطلحات والمناهج المعتمدة في التاريخ لأن المعرفة والحقيقة التاريخية ليستا خاصيتين وذاتيتين :

ان الحقيقة التاريخية مزدوجة ، لأنها مركبة من حقيقة تخص الماضي ومن حقيقة تخص المؤرخ نفسه⁽³⁾ . ولذلك فان حقيقة التاريخ مرتبطة بحقيقة فلسفة التاريخ التي تستند اليها .
الخاتمة :

ان فلسفة التاريخ التي تحدد الشروط التي قدمناها لبناء حقيقة تاريخية دقيقة وعلمية هي على حد تعبير ماروفلسفة نقدية لأنها قامت بثورة كوبرنيقية في مجال ابستمولوجيا التاريخ وذلك حين جعلت من الحقيقة التاريخية حقيقة تتمحور حول عقلية المؤرخ نفسه⁽⁴⁾ ، فأخرجت التاريخ من مكانه الضيق الذي وضعته فيه الفلسفة الوضعية التي ذهبت بنقد التاريخ الى حد اعدام التاريخ نفسه واعدام المعرفة التاريخية إطلاقا .

رابنا كيف انه من الممكن ايجاد خيط رابط بين الزمن والتاريخ وقد يكون هذا الرابط عميقا الى درجة تحمل من الفلسفة الخاصة باحدهما تاثير بما يقع اكتشافه في المجال الثاني . الا أنه لا يسعنا الا الاعتراف بأن التاريخ مهما كان يحتاج الى وعاء الزمن من جهة أنه زمن داخل الزمن الكوني وزمن الفيزيا ، لا يسعنا أيضا ان نعترف بأن

الوعي بالزمن - أو وعي الزمن - خاص بالانسان اي بكائن تاريخي . أو على الأقل يجب علينا ان نعترف انه في حدود معرفتنا الانسانية الراهنة لا نعرف كائنات غير الانسان لها وعي بالزمن (حتى وان افترضنا وجودها من الحيوان مثلا) . والانسان كما تبين هو كائن تاريخي بعمله وثقافته وتقنيته الخلاقة وحتى المدمرة أيضا ، لذلك فان الوعي بالزمن هو وعي تاريخي أيضا ، بمعنى انه يتطور نظريا في اطار تقدم وسائل المعرفة تاريخيا . ان أكبر دليل على ارتباط الزمن بالتاريخ وبالانسان هو ما يذهب اليه بعض الفلاسفة ، الذين قد يعدون هو ما ذوي النزعات الشاكلة المحدثة ، من أن الانسان قد مات ولذلك فانه لا وجود للعلوم الانسانية ؛ هذه العلوم التي تنزل بحكم هذا الموت الى مرتبة دنيا من مراتب المعرفة . ان زمن موت الانسان هو زمن موت التاريخ وموت الزمان نفسه أيضا لذلك فبقاؤهما مشروط ببقاء الانسان .

(1) A. LALANDE, vocabulaire technique et critique de la philosophie P.U.F. Paris 1983.

(2) BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience, ch. II p. 74, 88, et aussi GYAU : La genèse de l'idée de temps, p. 27, 29, 117.

(3) BALON, de dilatare, Liv II ch I § 2.

(4) LEIBNIZ, monadologie; et discours de Métaphysique.

(5) KANT, critique de la raison pure ed. P.U.F., 2ème poche + 1 sect 2 pbe 4 p 62 et pbe 6 p 64.

* SAINT AUGUSTIN, et H.I. MARROU, de la connaissance historique, ed. SEVEL, Coll. points, Histoire, FRANCE 1975.

(6) M. Merleau - Ponty, Phénoménologie de la perception, oeil p. 470.

* Morfaux.

يرى ييلاق

ان فلسفة لايبنتز هي في بعض جوانبها فلسفة التاريخ ، انظر مثلا

** BELAVAL, LEIBNIZ et LEIBNIZ critique de DESCARTES THEODOICE

* M. ILIADE, Aspects du mythe, ch. V et VI. Gallimard, France 1963.

(7) TOMADAKIS = L'histoire en Grèce et dans l'antiquité, in = Histoire ed. Bréal, 1980.

(8) CF Encyclopédia Universalis; article «Le Temps».

(9) Einstein et Infeld, l'évolution des idées en physique; champs, Flammarion, Paris 1983.

17 - العظمة ص 56

18 - العظمة ص 78 عزيز العظمة : الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية : مقدمة في أصول صناعة التاريخ - دار الطليعة ، بيروت .

1983 .

* R. ARON, Dimension de la conscience historique. AGORA, FLON, PARIS 1964.

19 - وهو سؤال كائن في الصيغة من جنس السؤال كيف يمكن للميتافيزيقا ان تصبح علما ؟ أنظر مقدمة الطبعين 1 و 2 من نقد الطفل

الحالص والمقدمة : Les Prolegomènes

20 - هوسول

IDEEN. I., ch. IV. Gail 1950, Trad P. RICCEUR, Haseel.

(21) H.I. MARROU P. 92 - 22... P. 214.

(23) H.I. MARROU P. 212.

(24) H.I. MARROU P. 229.

● فلم يعد المؤرخ يمثل الملاحظ المطلق ، بل أصبح مثليا هو الحال في إستمولوحيا الضوء ، يمثل ملاحظا يمثل مكانا معينا يعتمد كنسق مرجعي سي .

● أنظر ، اينشتاين واينفيلد

Einstein et Infeld, l'évolution des idées en physique, Flammarion P. 188-195.

● تغير الفيزياء أدواتها وتصوراتها كلها تغيرت المعطيات : سرعة الحركة . أو النسق المرجعي

كذلك سوف يتوصل المؤرخ الى تغير ادواته بتغير المعطيات : المكان ، الحضارة الزماني ، الحلية الزمنية . صارو يفتح إستمولوحيا جديدة للتاريخ احدث ثورة كوبرنيقية .

11 - ق. وزيق - نحن والتاريخ ص 67

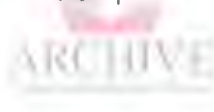
12 - ق. وزيق - نحن والتاريخ ص 70

(13) P. VEYNE, comment on écrit l'histoire, ed. Seuil, Paris, 1978, ch. II IV.

(14) H.I. MARROU, ch. III.

13 - العظمة ص 34

(16) H.I. marrou P. 47.



نماذج

الرواية التونسية المعاصرة

بوشوشة بن جمعة

ضمينا، نظل رهينة الاجابة على سؤال علاقة هذه
النشأة بالثقافة مع الغرب او اثباتها من داخل سيرورة
الاثر السردى العربى كتقاليد يمكن ان تكشف عنها
عملية استقراء الذاكرة الادبية وسيرورة التطور الادبي
من منظور نظرية الاشكال ونظرية الاجناس (1) قياسا
على نظريتها العربية في المشرق العربى منذ مطلع هذا
القرن (2).

وهذا البحث الذى يطمح الى نمذجة الرواية
التونسية لا يمكن ان يتم بمعزل عن جملة قضايا
موازية تتصل بقضايا الرواية ذاتها جنسا ادبيا من حيث
النشأة والتطور والتحويلات: قضايا التكوين (La
gènesc)، ومن حيث علاقت هذه الرواية بوضع وافق
الكتابة الشرية عامة والسردية خاصة، التقليدية منها
والمستحدثة والمعاصرة على حد السواء قطبا
«التجنس» (La génération) ثم من حيث الامكانيات
التي توفرها نظريات التحليل السردى على مستوى
الوصف والتفسير والتاويل والتي تصدرها شعريّة
الشكل السروائي، بدءا من تشخيص المكونات
الاساسية لبنية النص السروائي: من زمنية وفصائية
وشخصيات، ووصولا الى اشكال البنى السردية
بفضل تفكيك مستويات اشتغال الخطاب والحكي،
والوقوف عنده قنعة السارد وهو يوظف الملفوظ
الروائي (L'énoncé romanesque) وعلاماته كما تقترح
ذلك نظرية المحكي: la théorie du récit.

ان الحديث عن واقع الرواية التونسية حاضرا،
واستشراف آفاقها مستقبلا يبقى مغريا ومفيدا في الان
ذاته، طالما لم يوف هذا الجنس الادبي حقه من البحث
والتعريف في غياب حركة نقدية واعية ترصده،
وتحاوّر وتوجه مساره الفني وتقدمه بنية تطويره جماليا
حتى يكتسب مياسم الجلمة والطرافة والخصوصية.

ولن نعدم بعض الحق لفا سلطنا - منذ البداية - بأن
الحديث حول الرواية التونسية لن يكون حديثا متاسكا
ومفيدا اذا لم يستند الى فرضية جوهرية قوامها ان تاريخ
الرواية المعصوي يظل في حاجة الى تعميق اكثر على
مستوى ربط هذه الرواية جنسا ادبيا بتشكيل المجتمعات
العربية الحديثة، ومنها المجتمع التونسي - ويظهر
المؤسسة الثقافية والادبية والفنية بها، وريطها بسيرورة
التشكلات الطبقية والثقافية والسياسية والاقتصادية
كلية ضمن اثبات ونمو الوعي الوطني وغيره، خاصة
عند ما ندرك ان الخطاب الروائي يستقطب وهو
يتشكل كل الخطابات الايديولوجية المتناحرة ويطمح
الى التبشير بها او معاويرها كما يرتبط هذا الخطاب عادة
بتشكل نخب القراء الذين يمثلون في اغلب الاحيان -
الجمهور الذي يتخلص من الوفاء للاشكال السردية
التوارثة تدريجيا، ليقبل على الاشكال الحديثة وفي
مقدمتها الشكل الروائي.

ثم ان مسألة الرواية التونسية، ومن ثمة المغاربية

1 - حد النمذجة

تفيد النمذجة *la typologie* لغويًا (3) علم الاصناف البشرية منظورا اليها من وجهة نظر العلاقات بين الخصائص او الطبائع العضوية والذهنية، كما تعني علم تكون الانماط *Types* التي يمكنها ان تسهل تحليل واقع مركب، ويقصد بها من وجهة نظر اخرى علم التصنيف *la classification* ومن ذلك نمذجة البنيات الاجتماعية والاقتصادية ونمذجة الانظمة السياسية ونمذجة اللغات.

وقرب من النمذجة مفهوم النسخة: «علم الانساق» *la systématique* الذي يدرس عناصر الرتبة داخل نظام معطى، او يمكن ان يسمى بعلم تصنيف الاشكال الحية.

وقد جرى استعمال هذا المفهوم - النمذجة - في اللسانيات عدة معانٍ (4)، منها: التمييز بين جقول اهتمام اللسانيات الوصفية واللسانيات النظرية ودراسة خصائص اللغة الواحدة او خصائص عدة لغات والمقارنة بينها، وتصنيف الظواهر، والمستويات اللغوية داخل اللغة الواحدة، ثم داخل اللغات المتعددة التي تنتمي الى اسرة لغوية واحدة، وذلك على اساس التمييز بين البعد التكويني - التشرحي (اصل اللغات، لغات نفس الاصل، الاصل اللغوي) والبعد التنظيمي اي الخصائص المشابهة.

اما سيميائيا فيقصد بالنمذجة: مجموعة اجراءات تعين على التعرف على العلاقات المطابقة المتبادلة بين شيئين (مادتين او اكثر واقامتنا من منظور سيميائي او على نتاجها الذي يتخذ صورة نظام، ونسق متبادل العلاقات وعحكم البناء) ويمكن ان يقرب هذا التصور من مفهوم التصنيف *la classification* مع مراعاة بعض الاختلاف. فبينما يسعى التصنيف الى بناء تراتبية *H66-zarchie* تبين النمذجة في تطابق التراتيبات فيما

بينها(5)

ويمثل كل من تاريخ الادب والنقد الادبي، اهم العلوم الادبية التي بإمكانها ان تساهم في بناء نمذجة الرواية عموما والرواية المغاربية خصوصا والرواية التونسية على وجه اخص.

2 - شروط النمذجة الروائية

الرواية التونسية نموذجا

يذهب تيزفان تودوروف الى القول بان اي نمذجة لا يمكن ان تقدم بمعزل عن ثلاثة عناصر أساسية هي: مفهوم الجنس الادبي من حيث النشأة والتطور والتفرع (6)، ونظرية النص من حيث الانغلاق والانفتاح (7)، والبحث عن المكونات في افق تشخيص الكليات (8) يضاف الى ذلك ان قواعد الجنس الادبي تأسس على ضوء قوانين خلق وحرق قواعد سابقة (9) وبذلك فان نمذجة الرواية تبقى رهينة بامكليات التفكير في نشأة المؤسسة الادبية في بعدها الاجتماعي. (الأوساط، الصحافة الادبية، النقد، الطبع، النشر، التوزيع، الاستهلاك) واللسني المتصل بمسألة التلقي، على اساس تصور مداخل نظرية وتحليلية تهدف الى تشخيص ظواهر الانتاج الروائي واستهلاكه مع مراعاة تشكله وتكون قرائه على ضوء افق الانتظار ونظام المرجعيات علما بان هذا المشروع لن يتحقق في غياب تشخيص المكونات الاساسية (10) وهي معرفة الكتابة بمفهومها العام من «سجلات» و «أساليب» و «لغات ادبية» سرديّة ثم تجربة القارئ في مجال جنس ادبي بعينه الرواية هنا وكذلك معرفة الادب عامة بكل مذاهب واتجاهاته ومدارسه واخيرا تشخيص الحمية خارج ادبية لهذا القارئ

وتضاف الى مثل هذه العناصر جملة قضايا اشكالية تفرض نفسها فيما يتعلق بهذه النمذجة وفي مقدمتها علاقة الرواية بالتاريخ والمجتمع واللغة باعتبارها عناصر مؤثرة ايضا في رصد التحولات والامتدادات

الوطني فمعبرة عن الواقع الاجتماعي في ازمة تحوله وتطلعاته ، قبل ان تنزع الى البحث والتجريب في الثمانينات .

اما السمة الثانية ، وهي قلة التراكم ، فتجلى في انحصار الابداع الروائي في تونس ، حيث بلغ نتاجه منذ الخمسينات حتى الان (1989) ، 92 رواية ، أي بمعدل 3 روايات في السنة (14) ، وهي نسبة ضعيفة تجد تعليلها في عديد العوامل المتفاعلة ، الذاتية منها والموضوعية ، والتي مثلت ولا زالت عوائق اساسية امام تواتر الابداع الروائي : كعدم تفرغ الكتاب الذين يمارسون الكتابة الروائية الى كتابة الرواية اساسا دون ان تبثت جهودهم في الاعمال الادارية ، والمهنية ، فظاهرة التوقف عن الكتابة عند البعض وتحول البعض الآخر من جنس الرواية الى الكتابة القصصية . فضلا عن مشاكل الطباعة والنشر ، والتوزيع ، مما يسمح لنا بالاعتقاد ان المخطوط الروائي الذي لم يجد طريقه الى النشر في هذه الحقبة الزمنية ، قد يضياع او حتى يفوق ما نشر .

وتتمثل السمة الثالثة في نزعة الكتابة الروائية في تونس ، منذ مطلع الثمانينات الى البحث والتجريب على ايدي جيل جديد من الكتابة يتوق الى جعل الرواية التونسية تتجاوز نزعة تقليد نظريتها الشرقية والغربية الى اكتساب خصوصياتها الفنية والجمالية .

ولما كان الخطاب الروائي بتونس محكوما بايحاء تاريخ عضوي لهذه الرواية ، في صورها التونسية والمغاربية والعربية عموما ، فان امر التفكير في نمذجتها يستدعي الوقوف على اهم اشكالها ومنها (15) :

أ - الرواية الوطنية

كما تمثلها نصوص : ومن الضحايا (1956) ، حليلة (1964) ، والثبوت المر (1967) لمحمد المرومي الطوي ، ويوم من ايام زمرا (1968) ، لمحمد صالح

التي عرفها النص الروائي في تونس ، وعناصر مؤثرة في رصد تحولات الادب الشرقي العربي الحديث والمعاصر بدءا من مرحلة الاقتباس والتأصيل والاقدام على التجريب حتى ظهور الرواية العربية الحديثة سواء في المغرب او في المشرق .

ان الرواية التونسية - انطلاقا من جملة المكونات التي حاولنا تشخيصها بايجاز من منطلق نظري - محكومة بالاضافة الى عنصر الثقافة L'acculturation والاغتراف من التراث العربي التقليدي منذ القرن التاسع عشر «حديث عيسى بن هشام» لمحمد المولحي وتحليص الابريز في تلخيص باريز لرفاعة رافع الطهطاوي نموذجا في مصر وباعتبارها (الرواية التونسية) رواية عربية فهي محكومة بثلاث سياقات اساسية وهي : حداثة العهد ، وقلة التراكم والاقبال على التجريب . فالسمة الاولى تبرز ان الرواية التونسية حديثة النشأة ، حيث لم يتعد عمرها العقود الثلاث بقليل اي منذ الاستقلال حتى الآن ، وان كانت قد شهدت تشكيلاتها الجينية الاولى مع مطلع هذا القرن بظهور بعض المحاولات القصصية ذات النسق الروائي والنزعة الاخلاقية كنص الهيفاء وسراج الليل (1906) للاديب صالح السوسي القيرواني (1940/1980) ونص الساحر (1915) للاديب الصادق الرزقي ، ثم نص نجاة (1933) لمحمد زروق ، فضلا عن ظهور بعض النصوص الروائية المعربة من الفرنسية والروسية ، مثل مسرحية فيدر (1911) التي عربها محمد السيري ، وغاتم عقد بني سراج لاشتوبريان (11) وفصول من «انكاكازين» و«الحرب والسلام» لتولستوي (12) كل ذلك قبل ان تشهد هذه الرواية تحولها النوعي مع الاديب علي الدوعاجي (1949/1909) ، وخاصة مع محمود المسعدي في نصه : حدث ابو هريرة قال (1939) ومولد النسيان (1945) (13) قبل ان تبدأ طلائعها في الظهور والتواتر - مع منتصف الخمسينات - سالكة الاتجاه

فمحمد الباردي في: «مدينة الشمس الدافئة» (1981)، والملاح والسفينة (1983)، وقمع الرقبة (1985) وغيرهم.

د. الرواية الذهنية:

وهي ذات تقليد قديم في تونس، يعود الى نهاية الثلاثينات والاربعينات كما يمثل ذلك نصا محمود المسعدي: حذت ابو هريرة قال (1939) ومولد النسيان: (1945)، ولم يشهد هذا الصنف الروائي تجده الا مع مطلع الثمانينات بظهور جيل جديد من كتاب الرواية الشبان، ويمكن ان نمثل له بنماذج منها: الرحيل الى الزمن الدامي (1981) لمصطفى المدائني، ون (1983) وأعمدة الجنون السبع (1985) هشام القروي، وموعد عند الافق (1983) لعبد الصمد زايد، و«الموت والجرة» (1985)، والنظير والقيامة (1985) لفرج الحوار و«مذكرة الاعترافات والامرار» (1985) لصلاح الدين بسوجاه وهي محاولات لم تدعم لعدم تجاوز اصحابها لها بنصوص مبدعها.

ويمكننا بناء على هذه النمذجة الشكلية الاولى استخلاص جملة من الخلاصات الاولى منها:

• شغل الرواية الوطنية حيزا هاما من الرصيد الابداعي للرواية التونسية حيث تزامن ظهورها مع حصول تونس على استقلالها، فكان هذا التيار الادبي الممثل لرد فعل الكتاب التونسيين التلقائي ازاء التحول الحاسم الذي يمثله الاستقلال، وقد تواصل حتى مطلع السبعينات، ليفسح المجال الى التيار الاجتماعي

• هيمنة السيرة الذاتية والمكون السير ذاتي على الرواية التونسية، على غرار الرواية العربية بالشرق العربي، ولكن هذا لم يمنعه من ان توظف للتعبير عن مفاسر التنازم في الواقع المعيش، الذاتي

الجابري، و«حب وثورة» (1969)، وعنما ينهال المطر (1975) لعبد الرحمان عيار (ابن الواحة)، وثلاثية محمد المختار جنت ارجوان 1970، وغيوط الشك (1972) ونوافذ الزمن (1974) وغيرها.

ب - رواية السيرة الذاتية واستدعاء المكون السيري ذاتي

تمثلها نصوص المنعرج (1966) لمصطفى الفارسي والنبئت (1967) لعبد المجيد عطية، وونعيمي من الافق (1970) لعبد القادر بن الشيخ، وانا وهي والارض (1978) لمحمد الحبيب ابراهيم، وعلى مرقص الاشباح (1978) لعبد العابد مزالي، وغوخة لبراهيم العبيدي وصاحبة الجلالة (1981) لعبد القادر بلحاج نصر واعترافات مرامق (1981) لعلي سعد الله، وأمنة 1983 لزكية عبد القادر ومرايتح نسيج العنكبوت (1984) لجبال الدين بورقية، وغيوبية الارض (1983) لمحمد سعيد القطاري وغيرها...

ج - الرواية الاجتماعية

تمثلها نصوص المرحوم البشير خريف (1917-) في افلاس اوجك درباني (1959) والذقلة في عراجيتها (1969). ومحمد رشاد الحمزاوي في «بودودة مات» ومحمد صالح الجابري في «البحر ينثر الواحه» (1975)، وليلة السنوات العشر (1982) ومحمد الهادي بن صالح، في بيت العنكبوت (1976)، والجسد والعصا (1980)، والحركة وانتكاس الشمس (1982) والناس والحجارة (1988) وعمر بن سالم في: واحة بلا ظل (1978) ودائرة الاختناق (1982) وابو جهل الدهاس (1984) والاسد والتمثال (1989) وحسن نصر في: دهاليز الليل (1977) وخيز الارض (1985) وعي الدين بن خليفة في «الشجرة» (1972)، والرماد (1975)، وسوق الكلاب واشباح السوق (جزءان 1979)،

والموضوعي، حيث نجد نوعا من المزاجية والمزج بين الرومانسي - الذاتي - والواقعي - الاجتماعي.

3 - مقومات الابداع الروائي في تونس

مرت الرواية التونسية بعدة اطوار وادوار، ولكي تكون مقاربة نموذجها قريبة من خصائص (الرواية) تكون هذه الرواية على مستوى الاشكال وكذلك المضامين، لا بد من عمل استقرائي داخل التراكم الذي حققته هذه الرواية منذ ظهورها حتى الان، ولكن قبل ذلك يجدر الوقوف عند الجوانب التاريخية لنشير الى جملة مكونات اضافية اسهمت في ترسيخ الكتابة الروائية في تونس تقليدا أدبيا وعمارسة ابداعية، وفي مقدمتها:

• مرافقة هذه الرواية - بالموازاة مع القصة والشعر - لمشروع الحركات الاصلاحية، السلفية والتجديدية التي ظهرت وتبلورت في النصف الاول من هذا القرن، وذلك ضمن فرض اللغة العربية على المستعمر وتمكين المجتمع التونسي من تراثه الديني والحضاري،

• يمكن التأريخ للانتاج الادبي عامة - في تونس - والابداع الروائي بخاصة بثلاثة مراحل من منظور التحقيب، تطلق اولاهما من مطلع هذا القرن حتى الاستقلال، ثم تمتد ثانيتهما من الاستقلال حتى السبعينات، بينما تواصل الثالثة من السبعينات حتى الان.

• انبثاق الكتابة الروائية في تونس، من داخل تقاليد الكتابة القصصية، حيث عرفت مرحلة 1956/1906، هيمنة الكتابة القصصية القرية من الرواية، وهيمنة الكتابة الروائية السردية القرية من القصة بالنسبة الى النصوص الطويلة نسيبا، ولعل النموذج الامثل لذلك، أدب علي الدوعاجي القصصي.

ومن شان هذه المقومات الاخيرة، ان تؤكد علاقة

الادب عامة، والادب الروائي خاصة، بالمؤسسة الادبية وينمو شروطها من نشر وطبع وتوزيع وتلق محكوم بانثاق جمهور خاص من القراء كانوا يتابعون في مرحلة الحماية الصحافة الادبية

4 - التراكم الروائي: 1950/1988

أدرك الابداع الروائي في تونس منذ الاستقلال حتى موفى سنة 1988، 91 رواية، تتوزع زمنيا حسب الحقب المذكورة انفا كالآتي:

• هيمنة الرواية الاطروحة (le roman à thèse) (16) التي تركز على ايقاع الواقعية، في تشخيصها لقيم ورؤى مناقضة للقيم والرؤى المروية، ودعوتها الى تحديث المجتمع من خلال رؤاها النقدية له، وتصويرها أزمة المثقف في المجتمع التونسي الحديث، متبينة شعارات التغيير والدعوة الى البديل.

• هيمنة التجريب في الخطاب السردى للرواية التونسية من حيث اشكاله وبناء الفنية وفضاءاته الزمانية والمكانية والمتصلة كذلك بالشخصيات، مثل نزعة تكسير الشكل لغويا وسرديا، وتمثل لها بنصي فرج الحوار: الموت والبحر والجرد (1985) والنفير والقيامة (1985)، ونزعة التعامل مع التراث وتمثل لها بنموذج مصطفى المدائني في نصه: «الرحيل الى الزمن الدامي» (1981) وتقنية الكولاج واستدعاء الوثائق، وتمثل لها بنص محمد الهادي بن صالح في نصه: سفر النقلة والتصور (1988)، والتعامل مع النصوص الغائبة، كما في نص: الموت والبحر والجرد (1985) لفرج الحوار، واللجوء الى تنويع الخطاب الادبي السردى في مستوى الضمائر، ويتجلى ذلك في تعدد الاحداث Polyphonic وتمثل لذلك، بنص «ن» (1983) هشام القروي و «النفير والقيامة» (1985) لفرج الحوار، و «مذكرات الاعترافات والاسرار» (1985) لصالح الدين بوجاه.

- الخمسينات: 3 نصوص روائية

- الستينات: 18 نصا روائيا

- السبعينات: 27 نصا روائيا

- الثمانينات حتى سنة: 1988: 43 نصا روائيا.

ويبقى ان نشير بعد كل هذا الى جملة من الخلاصات لا تقل شأنًا عن المقومات التي قمنا برصدها انفا، ومنها:

● لم تدرك الرواية التونسية صورتها الناضجة نسبيا - من حيث الكم والكيف - الا مع مطلع السبعينات في حين تتميز فترة الثمانينات بتصاعد نسبي واقوى في ظهور النصوص الروائية اذا ما قورنت بفترة الستينات وكذلك السبعينات.

● شهدت الرواية التونسية في السبعينات وخاصة في الثمانينات انفرجا ونوعا من الازدهار في النشر والتوزيع والاستهلاك وذلك بتاثير عدة عوامل لعل، اهمها ظهور عدد هام من دور النشر الخاصة، ومعالجة لكتاب الرواية انفسهم قضايا تتصل بواقع الانسان التونسي، في الزمن الحاضر، وافاقه في الزمن المستقبل، فعبرت الرواية بذلك عن مظاهر ازمتها، وبشرت في الان ذاته، بقيم المجتمع التونسي الجديد الذي يطمح اليه ويروم تحقيقه.

كما تجلر الاشارة الى ان هذه الفترة - قياسا على سابقتها - الستينات - قد حققت احتكاكا متناميا وتوصلا قويا بالغرب الاوروبي ومذاهبه الفكرية، والادبية والنقدية خاصة ، حيث تجاوز النقد التصور الاجتماعي التقليدي الضيق للادب الى اخر يقوم على البنية (الشكلانية) ومقومات علم السرد والشعرية والتداولية، وقد غيرت مثل هذه المناهج النقدية، والمذاهب الادبية الجديدة، مناهج الدراسة للنصوص الروائية التونسية، اساسا ، والهرية عموما، وذلك بخلفها لافق حادثة نقدية مغايرة

● غياب شبه كلي للصوت النسائي في الكتابة الروائية التونسية، حيث لم تمارسها سوى زكية عبد

القادر في نص «آمنة»، (1983)، وعروسية التالوتي في نص مراتيج (1985)، في حين نجد هذا الصوت النسائي واعدا من خلال تعدده وتنوعه في حسي القصة القصيرة والشعر.

5 توزيع الكتاب التونسي حسب نتاجهم

الروائي

يمكن توزيع الكتاب التونسي من حيث عدد النصوص الروائية التي كتبها على الشكل التالي:

10 - حالة نص روائي واحد:

1962: بودودة مات: لمحمد رشاد الحمزاوي، القلب الكبير لعبد العزيز السعداوي، جولة بين حانات البحر المتوسط لعل الدوعاجي مذكرات المنفى لبيرم التونسي

1963: ذئب الحديقة لعبد الكريم الحناشي

1966: زوايع الإقذار لحمودة الشريف

1969: العدوان لعر الدين المنفي

1970: ونصبي من الافق، لعبد القادر بن الشيخ

والثائر لمحمد الصبحي الحاجي

1973: وناس لمحمد الحبيب بن سالم

1976: عواصف الحريف، عبد الرحمان عبيد

1977: انا وهي والارض، محمد الحبيب ابراهيم

1978: عل مرقص الاشباح لمحمد العابد مزالي

1979: هارب من الزواج، احمد العشر، نوافذ

السرداب

1980: قصة خوخة، ابراهيم العبيدي، حسناء في

المعركة، صالح عكاشة.

1981: اعترافات مراهن، علي سعد الله، الرحيل

الى الزمن الدامي، مصطفى المدائني، صاحبة الجلالة

عبد القادر بلحاج نصر

1982: عائشة البشير بن سلامة

والامرار، صلاح الدين بوجاه، كلانا في وجه
 العاصفة، اسماعيل بوسروال
 1986: ليالي القمر والرماد، الناصر التومي
 1987: خيط ريان ، محمد رضا الكافي،
 الرحيل، احمد الحباسي «المتشابهون» ، محمد الناصر
 التفراوي
 1988: الارخبيل يوسف رزوقة، النهر سلطان،
 عبد الجبار الشريف، باب العلوج حسنين بن عمرو،
 جيل العتر الحبيب السالمي.

1983: آمنة، زكية عبد القادر، موعد عند
 الافق، عبد الصمد زايد، احوال عائشة، محمد بن
 صالح
 1984: الف لا شيء عليه، محفوظ الزعبي، ثورة
 الحيوانات، الحبيب بن صالح، نسيج العنكبوت،
 جمال الدين بوريقة.
 1985: مراتج عروسية النالوي . زيتونة الدم
 القديم، محمد الطاهر الضيفاي مدونة الاعترافات

02 - حالة نصين روائيين:

اسم الكاتب	النص الاول وتاريخ صدوره	النص الثاني وتاريخ صدوره
عبد الحميد منيف	سر المعركة (1957)	واخيرا تزوجتها 1958
مصطفى الفارسي	المنعرج (1966)	حركات 1979
سالم السويسي	يوميات بطل (1967)	ايام الورد 1984
عبد المجيد عطية	المنبت (1967)	خطك رديء 1978
محمد سعيد القطاري	ابو الشفائر (1968)	غيبوبة الارض 1983
عبد القادر بلحاج نصر	الزيتون لا يموت (1969)	صاحبة الجلالة 1981
عبد الرحمن عمار	حب وثورة (1969)	عندما ينهال المطر 1975
محسن بن ضياف	التحدي (1972)	يوم من العمر 1976
محمود المسعدي	حدث ابو هريرة قال (1973)	مولد النسيان 1974
محمد بن عاشور	البحث عن الاوراق (1974)	حب في المدينة العتيقة 1980
حسن نصر	دهاليز الليل (1977)	خبز الارض 1985

03 - حالة ثلاثة نصوص روائية

- محمد العروسي الطوي: ومن الضحايا (1956)، حليلة (1964)، التوت المر (1967)
- البشير خريف: برق الليل (1961)، الدقلة في هراجينها (1963)، حيك درياني او افلاس (1980).
- محمد صالح الجابري: يوم من ايام زمرا (1968)، البحر ينشر ا لواحه (1975)، ليلة السنوات العشر (1982).
- محمد المختار جئات: ارجوان (1970)، خيوط الشك (1972)، نواخذ الزمن (1974)
- محمد الباردي: مدينة الشמוש النافثة (1981)، الملاح والسفينة (1983)، قمع افريقية (1988)

04 - حالة اربعة نصوص روائية

- عمر بن سالم: واحة بلا ظيل (1979)، دائرة الاختناق (1982)، ابو جهل الدهاس (1984)، الاسد والتمثال (1989)
- 05 - حالة خمسة نصوص روائية فيا فوق:
- محمد الهادي بن صالح: في بيت العنكبوت (1976)، الجسد والمصا (1980)، الحركة وانتكاس الشمس (1981)، الناس والحجارة (1988)، سفر النفلة والتصور (1988).

ويسمح هذا التوزيع لكتاب الرواية التونسية حسب انتاجهم باستخلاص جملة من الخلاصات الاساسية اهمها :

● ظاهرة التوقف عن الكتابة، والانقطاع عنها من قبل عدد هام من الكتاب الذين اسهموا في تأسيس هذا الجنس الادبي في تونس واثروا رصيده وهي تؤثر في تواتره الكمي بالسلب وتحول دون تبلور اتجاهاته الفنية

● غياب الانتظام والتواتر في ممارسة الكاتب التونسي، للكتابة الروائية، التي لا تكون في الاغلب،

نتاج تفرغ وانما ثمرة هواية تعرقل مسارها شواغل الكاتب المهنية والعائلية وغيرها...

● قلة كتاب الرواية التونسية الذين يتميزون بالخصب ابداعا وبالانتظام والتواتر في الكتابة الروائية، فخمسة منهم فحسب انتجوا ثلاثة نصوص: في حين يمثل حالة اربعة نصوص كاتب فحسب، وكذلك شان حالة خمسة نصوص ولذلك تطرح اشكالية لازمة للواقع الادبي عامة، والروائي خاصة، في تونس، تنضاف اليها ازمة النقد، اذ كيف يتسنى للرواية التونسية، ان تحقق تواترها الكمي وتطورها الكيفي في غياب يكاد يكون كلياً لحركة نقدية ترصد حركة الابداع الروائي. وتوجه مسارها.

● ان شهدت الرواية التونسية نوعاً من التراكم المتواتر مع نهاية السبعينات ومطلع الثمانينات فظهر جيل جديد من كتاب الرواية أقدم على التجريب بغية خلق خطاب روائي حديث لا يقطع مع الخطاب التقليدي وانما يضيف اليه ويروم تجاوزه، من ذلك نماذج مصطفى المدائني في نص الرحيل الى الزمن الدامي (1983)، وهشام القدوي في نصيه «ن» (1983) وأعمدة الجنون السبع (1985)، وفرج الحوار في نصه «الموت والبحر والجردة» (1985)، والتغير والقيامة (1985)، وصلاح الدين بوجاه في نص: مدونة الاعترافات والاسرار (1985)،

● متابعة الكتابة الروائية من لدن بعض الرموز التقليدية - رغم انقطاعها احيانا عن - ونمثل لذلك، بمحمد صالح الجابري، الذي صدر اول نص له سنة 1968 وهو يوم من ايام زمرا، وظهر آخر نص له سنة (1982) وهو ليلة السنوات العشر

● توزع اغلب كتاب الرواية التونسية بين كتابة القصة وكتابة الرواية، شأن محمد العروسي الطوي، مصطفى الفارسي، محمد صالح الجابري، عمر بن سالم. محمد الهادي بن صالح وغيرهم كثير.

خاتمة البحث

تبقى الرواية التونسية حديثة العهد نسبياً، حيث لم تتجاوز العقود الثلاث، ورغم غياب الموروث الأدبي الروائي، الذي كان من المفروض أن يمثل مرجعية إبداعها، فقد راهنت هذه الرواية على وجودها ولن نعدم بعض الحق أن اقررنا بأنها قد توصلت الى اكتسابه وذلك بما ادرسته من تراكم متواتر، وتقدم مطرد في اشكال تعبيرها الفنية، أضفى على العديد من نصوصها طابع التجريب والبحث عن خطاب سردي يؤشر على وعي بالكتابة كدلالة هامة.

وقد سمحت هذه المقاربة في تمليحة الرواية التونسية بطرح جملة من القضايا الاشكالية، والنظرية والمنهجية المتصلة بواقع هذه الرواية وآفاقها، واستخلاص جملة من الخلاصات المتعلقة أساساً بخصوصائص الكتابة الرواية التونسية التي تبحث مثل نظيرتها المغاربية عن تفردا وتمايزها مقارنة والرواية العربية في المشرق العربي، والرواية الغربية بأوروبا.

بوشوشة بن جمعة

(١) كما تقول بذلك أعمال لشكلايين الروس وفائرة (باعتون) انظر مثلا:

Todorov (T) "Théorie de la littérature..." , Seuil Paris 1965, 315 p.

evski, Seuil, Paris 1972. Bakhtine (M) : Poétique de Dosto

(2) انظر على سبيل المثال:

الشعبة (خلدون) الرواية مقدمة في الجنس الروائي، في المنهج والمصطلح ص ٩٥ منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٧٩

(3) انظر مقدمة typologie في قاموس le petit Robert باريس 1976

(4) انظر التزمز والتزامن.

Lecro (D), Todorov (T) dictionnaire encyclopedique, Seuil Paris

(5) انظر مادة في

(6) انظر

(7) المرجع نفسه نفس الصفحة

(8) المرجع نفسه: ص 10

(9) المرجع نفسه: نفس الصفحة

(10)

(11) قام الامير شكيب ارسلان (1869 - 1946) بتعريب هذه

الرواية التي جعل لها عنوان آخر بني سراج

(12) محمد صالح الجاهري : الرواية التونسية الماضي

والحاضر ، مجلة «الثقافة» ، بغداد

(13) استثنينا كتاب البند 1939 على اساس كونه مسرحية يقوم

بعضها على الحوار من لوله الى اخره فضلا عن تخطل ملاحظات موجهة الى

القارئ او المخرج من الحركة ومن الاضواء ومن ملامح الوجه ، وارتفاع

الصوت او انخفاضه

(14) ظهرت في تونس بعض المحاولات الجسادة التي رام

اصحابها تصنيف الرواية التونسية امهما:

- احمد محو : التصنيف النوعي للرواية الادبية التونسية

قصص عدد ٦١ جويلية ١٩٨٣

- رضوان الكوني المسيرة الروائية في تونس قصص عدد

٧٠، اكتوبر ١٩٨٥

- مصطفى بن كيلاني إشكاليات لرواية التونسية ، شهادة

التعمق في البحث اشراق محمود طرشونة . كلية الآداب

بتونس 1987 (بحث مرقون)

- د . محمود طرشونة تاريخ الادب التونسي المعاصر :

القصة والرواية (بحث مخطوط).

(16) أنظر : Suleiman (SUZANN RWBIN) Le Roman à

المرأة في قصص

محمد البسرودش (1911-1944)

بقلم محمد القاضي

وبهذا فإن الدراسات القديمة أو المتأثرة بالرؤية القديمة تعتبر ان للشخصيات القصصية كيانا قائما فهي روح وطبيعة ووعي وجسد أيضا. ويترتب عن ذلك ان هذه الشخصيات ميولا وعواطف عادة ما يتكبد الباحثون على دراستها من زاوية أخلاقية أو دينية. فهي شخصيات خيرة أو شريرة، صالحة أو طالحة، وهي بالتالي نموذج سيء ينبغي تجنبه، أو مثل أعلى يحسن الاقتداء به.

أما النقد الحديث فإنه لم ينظر الى الشخصية على أنها ذات هوية انسانية مميزة قائمة كما يقوم الأشخاص على جسد وروح. بل رأى فيها حيزا نصيا قوامه جملة من الصفات التي اذا ما التأمّت على نحو ما، أفرزت وظيفة مخصوصة⁽²⁾ وقد جهدت المدارس النقدية الحديثة في ارجاع الشخصيات التي لا يحصى لها عدد الى وظائف محددة. فـ «بروب» (Propp) رأى في الخرافة 31 وظيفة، ثم جمع هذه الوظائف في دوائر سبع تمثل كل منها شخصية معنومة هي: المعتدي (Agresseur)، واهب المساعد السحري (Donateur)، المساعد السحري (Auxiliaire)، الأميرة وأبوها، الوكيل (Mandataire)، البطل، البطل المزيف⁽³⁾. وهذا ما حاول السينائيون القيام به. وقد ظهر ذلك الجهد في أعمال «قرباس» وتجلى في ما اصطلح عليه باسم اتمودج الفواعل (Le modele actenciel)⁽⁴⁾. وقوامه

إن دراسة الشخصية⁽¹⁾ في العمل السردى مرتبطة ارتباطا وثيقا - في البلاغة القديمة - بمرجعها في الواقع. فكما أن للعلامة اللسانية مرجعا موجودا خارج اللغة، فإن للشخصية التي تبرز في النص مرجعا أيضا خارج النص أي في الواقع الذي يحيط به. ومن ثمة لا تعتبر الالفاظ - في هذا السياق - دالة على شخصية (Personnage) الا اذا كانت تحيل على شخص (Personne) في الواقع المعيش. وتستمد هذه الرؤية مرتكزاها الاساسي من نظرية المحاكاة الارسطية، التي ترى في النتائج الادبي وجهها من وجوه تمثيل الواقع (Représentation). وعلى هذا النحو غدا النظر في الشخصية مرتبطا بما تمثله من صفات وقيم.

ولقد اتجهت الدراسات وجهتين بالنظر الى طبيعة هذا التمثيل: فالسبيل الاول أن ترد الشخصيات المتحركة داخل المساحة النصية الى شخصيات أخرى ذات وجود تاريخي مسلم به، سواء أكانت متطابقة والكاتب أم مختلفة عنه. أما السبيل الثاني فهو الحديث عما تمثله الشخصيات من طبائع وقيم انسانية. فهي في الاغلب صورة من الانسان تجسد ما ينطوي عليه جسده الفاني من قيم سرمدية. وينشأ عن ذلك انها لا تمثل بالضرورة شخصية مخصوصة، وانما هي تمثل الجوهر الانساني والحقيقة البشرية الخالدة.

المفروق/ المأزق تصدينا لموضوع المرأة لا للحكم عليها أومًا، وإنما أردنا مسألة النصوص واستطاقها عليها تخرج لنا صورة لا نريدها شاهدة على عصر - فهذه مهمة المؤرخ وعالم الاجتماع - بل نحاول أن نرى من خلال نسج النص الظاهر هذا الكائن النصي، كيف تتشكل ملامحه بشرا سويا من ورق، وكيف يتحرك في هذا العالم المتخيل (FICTIF).

1. السمات

للشخصيات النسائية في قصص «البشروش» سمات مميزة، وأن كانت لا تنطوي بالضرورة على صفات واحدة في كل الأقاصيص. غير أن الاستقراء يجعلنا على القول بأن ثمة وشائج بين هذه الشخصيات، خصوصا وأن أقاصيص «البشروش» السبعة⁽⁶⁾ قد نشرت في فترة زمنية قصيرة، لا نستثني إلا القصة الأولى «استمباد البنين» وقد نشرت سنة 1930، والقصة الأخيرة «فنان» وقد نشرت سنة 1938.

أما الأقاصيص الخمس الباقية فقد ظهرت كلها سنة 1932. وقد ارتأينا أن نقسم هذه السمات لثلاثة أقسام: الأسماء والصفات المادية والصفات المعنوية.

(1) الأسماء: أول عناصر الهوية بالنسبة إلى الشخصية هو الاسم. وهو أمر لا يخلو من أهمية، لأنه يمكن أن يفتح المجال لدراسة نفسانية، ويمكن أن يشحن بدلالات رمزية متعددة. وقد وجدنا في أقاصيص «البشروش» السبعة خمس عشرة شخصية نسائية: هي أساسية وثنائية وظهر لنا في أسماء هذه الشخصيات شيء غير قليل من الانتظام. ففي المرحلة الأولى كان «البشروش» يسند إلى النسوة في أقاصيصه

أسماء: فاطمة، عائشة، عزيزة. وقد أُرُود كل منها باسم الاب: فاطمة بنت سي علي البروال، عائشة ابنة العم أي أخي علي البروال، عزيزة بنت سي علي الفارح. أما في المرحلة الثانية فقد غابت الأسماء واقتصر

أدوار ستة: المرسل والمرسل إليه وبينهما علاقة تواصل، والذات والموضوع وبينهما علاقة رغبة، والظهير والمعرقل وبينهما علاقة صراع. ولا تخرج شخصيات النصوص السردية - مهما بلغت من الاختلاف والتنوع - عن هذا النموذج. ويمكن للفواعل أن تضطلع بوظيفة أو أكثر في نص واحد. ومفهوم الفواعل هذا قد وسع من معنى الشخصية، إذ أن للآشياء في بعض النصوص قيمة كبرى (كالمال أو الموت مثلا) يمكن أن تعتبر نتيجة لها على قدم المساواة مع الشخصيات الإنسانية.

عل أن أهم ما وُجّه من نقد لهذا النموذج أنه تجريدي، قائم على فكرة منطقية - رياضية لا تعبر تطور النص السردية قيمة. والحال أن السردية في جوهرها لا تكمن في الأحداث أو الشخصيات، بل في حركتها داخل البنية السردية على نحو مخصوص، بحيث تكشف عن معنى معين، وتبني على مدى مهارة القاص في السيطرة على آليات النص.

ومن هنا رأينا أن نطلق في هذا العمل من تحديد سمات الشخصيات النسائية في قصص «البشروش» إلى ضبط وظائفها، إلى البحث في دلالاتها العميقة. وقد زين لنا هذا العمل قيامنا بدراسة قصص «البشروش» بصفة عامة⁽⁵⁾ فبدا لنا أن ثمة جوانب عديدة جديرة بالنقص ومنها المرأة. فقد بدت لنا بصورة المرأة في أقاصيص «البشروش» على شيء من التردد والغربة، وذات صلة بنصوص مختلفة. فاردنا استخراج النسق الذي في إطاره تلثم شظايا هذه الصورة.

عل أن اختيار الشخصية النسائية موضوعا لعملائنا يمكن أن يشي بموقف ما قبل من مسألة الأنوثة الإيجابي أو السلبي. ذلك أن دراسات كثيرة أصبحت تحدد للإبداع النسائي مسالك وعميزات تجعلها وقفا عليه. وتحجابه هذه النظريات بأخرى لا ترى بين الكتابة النسائية والكتابة الرجالية، ولا بين البطل النسائي والبطل الرجالي من فرق. ومن هذا

والاحتكاح. ففاطمة بنت سي علي الدربال «بلغت سن الاحتجاب»⁽⁷⁾ عزيزة بنت سي علي الفارح اذ لا تتجاوز السادسة عشرة من العمر»⁽⁸⁾. مع ما كان يتغنى به الشاعر العربي القديم أو راوي السير الشعبية. إنها سمفونية متحركة متكلمة راقصة مغنية ما صفة هذه العيون وهذا الشعر وهذه النهود وهذا الحصر؟ لا ييوح النص بشيء من ذلك، ولكنه يكشف عن عيني جديدتين تنظران الى المرأة من خلال نظارات لعلها غريبة.

(3) الصفات المعنوية : يمكن ان نميز في هذه النقطة بين نظرة الرجل للمرأة ونظرة المرأة لنفسها. الا ان هذا التمييز مفتعل لان ما نجد ههنا من صفات معنوية للمرأة قد جاء من خلال الرجل. لذلك أثرنا ان نكشف عن هذه الصفات دون تمييز كثير لنا أنها هي أيضا مندرجة في ثلاث مراحل.

إن أولى هذه المراحل تظهر فيها المرأة خاضعة لسلطة الأب، ومناشأ «استعباد البنين» حيث تقضي مشيئة سي علي الدربال بالأل يزوج ابنته فاطمة لاحد الواعر لأنه لا يملك ما به يسد المهر. وحين يعرض عليه أحدهم مبلغا يرضيه يزوجه إياها. ورغم ان فاطمة تبادل أحد الواعر حبا يحب فانها نفذت ارادة والدها. لذلك كثرت في هذه الاقصوصة الكلليات والادعاءات الدالة على حرمان المرأة من الحرية. فهي «تعيصة» [لا تستطيع ان تفصح [و] لا تقدر ان تقول، [انها] خاضعة خضوعا أعمى [...] مسكينة [...] ضعيفة»⁽²⁰⁾، «عبدة [كذا] ذليلة ضعية المطامع والعادات، تساق الى المجزرة كما تساق الاغنام»⁽²¹⁾.

أما المرحلة الثانية فان المرأة فيها أخذت شيئا فشيئا تعبر عن بعض الرفض. انها ما زالت تعاني وتبكي، فعزيزة بنت الستة عشر ربيعا تزوج من الطاهر، الذي ناهز الستين «طبعاً لم يكن للفتاة رأي في ما اختاره لها أبواها. فتحملت تلك الصاعقة بجلد ورباطة جأش

على نسبة المرأة الى رجل : زوجة سي علي الفارح، ابنة سي الطاهر المانع، زوجة سي الطاهر، زوجة أحمد شرودة، ابنة أحمد شرودة، ابنة سي علي البروال، زوجة علي العياري. وعلى هذا النحو وجدنا ان المرأة انما تعرف من خلال صلتها بالرجل. فالرجل هو مركز الكون والمرأة دائرة في مداره على ان الغريب في هذا التحول ان اسم المرأة يغيب ويثبت اسم الرجل الذي إليه تنسب وان كان ميتا. فاحد شرودة مثلاً لا وجود له الا من خلال الذكريات. أما المتحركان في القصة فزوجته وابنته. ومن ناحية أخرى تضرب المرأة بالمنع وان كانت تظلم بدور أساسي في الاقصوصة كما هو الحال في الطيب بوغدير، فهذه البنت التي تحمات على خرق العرف السائد لا تعرف عنها الا انها ابنة سي علي البروال.

أما المرحلة الثالثة فتغيب فيها ألقاب النسوة غياباً مطلقاً. فلا نجد الا «امراة» أو «فتاة». ههنا تطلق المرأة من إسمها، وتخرج من دائرة التبعية والتعريف بالواسطة الى دائرة التفكير، فتغدو - وهي المغمورة - مستقلة بوجودها، قائمة برأسها، وان كانت في هذه المرحلة مفتقرة الى التعيين. وكان هذه الحركة قد قادت المرأة من الخصوصية التي تصلها ضرورة بالرجل الى التعميم الذي يمكنها من التحرر، ولكنه يزيل عنها كل هوية متميزة لأنه يجعلها شائعة. ان هذا التحول يتجلى في مستويات أخرى سنحاول بيانها. ولعل ذلك يقودنا الى استنتاج خاضعية أساسية جامعة من خصائص الكتابة عند البشروش.

(2) الصفات المادية : يطالعنا ههنا أيضا نوع من التحول في السات المادية لساء الاقاصيص. فنجد في مرحلة أولى تحديدنا لسن بعض الشخصيات النسائية، وهو تحديد يتجاذبه قطبان : الشباب

هي امرأة؟⁽³¹⁾ وتوافقه هي فتجيب حين يسألها «من أنت؟ - أنا امرأة»⁽³²⁾.

وعلى هذا النحو يتراءى لنا في أقاصيص البشروش ان المرأة متغيرة السيات. فهي في الاقاصيص الاولى ذات ملامح متفسخة، هي فراغ يملأ القارىء. وهي متحلة الارادة، لا تجرؤ على ابداء رأيا، بله الوقوف في وجه آيها. اما بعد ذلك فقد اخلت تتحسن طريق التمرد. فتصلت شيئا ما من الصفات النموذجية السائدة، وغدت متحدة للسلطة الاجتماعية والابوية. اما في الطور الاخير فان سيطرتها أصبحت تكاد تكون مطلقة. واذا بها تخرج عما استقر في الاذهان من القوالب الجاهزة للجمال والانوثة، فتتحد بالكون ويصبح الرجل رهن إشارتها.

II الوظائف

ان الشاعرة في أقاصيص البشروش يلاحظ أنها تتضمن كلها شخصيات نسائية. الا أن حضور المرأة يظهر أحيانا في شكل مباشر، وأحيانا أخرى تكون المرأة حاضرة من خلال الحديث عنها. ففي «استعباد البنين» لا نرى فاطمة الا في ذاكرة احمد الواعر. وكذلك في أقصوصة «علي العياري» تعرض الزوجة ونموت. ولكن مرضها وموتها حادثان عارضان في مسيرة زوجها. فلا وجود لها بوصفها شخصية فاعلة وانما هي متحدث عنها فحسب... اما في أقصوصة «الطيب بوغدير» فان المرأة حاضرة متحركة تغير الاحداث وتحدد مصائر الشخصيات.

ولم ذلك فان المرأة في هذه الاقاصيص امرأتان : - امرأة معلومة، هي فرد في بيئة معينة تحدها جملة من الصفات المادية والمعنوية ويضبط هويتها اسم أو انتهاء الى أب.

- وامرأة غير محددة، غائبة ضبابية يأتي الحديث عنها بها هي كائن مقابل للرجل. انها «امرأة» أو «فتاة» لا أكثر.

وذرفت دمعة على احلامها وأملها الضائعة»⁽²²⁾. وبنت سي الطاهر المانع ظلت تعاني آلام العزوبة التي فرضها عليها أبوها بحثا عن المهر. الا ان بوادر التمرد أخذت في الظهور، وان كان تمردا سلبيا مع بنت الطاهر المانع: «هم سلموني الى رجل لا أحبه ولكنهم سيروا [كذا] موتي قبل وصولي إليه»⁽²³⁾. ويصبح هذا التمرد ايمانيا حين تنتقل المرأة الى تجسيد رفضها بالفعل، وتسلط غضبها على الرجل لا على نفسها. فاذا بعزيرة تدس السم لزوجها فيموت. وهذا الرفض عينه هو الذي نجده مع بنت احمد شرودة التي انتقمت من المجتمع الذي حرمها الزواج بان حملت سفاحا. ولما سجن وأهين وضيق عليها الخناق احترقت البغاء. أما بنت علي البروال فقد أراد ابوها أن يزوجه من «شيخ مشري [كذا] قد جاوز السبعين من العمر»⁽²⁴⁾ فضحت بكاريتها «ابتقاما من والدها»⁽²⁵⁾ ثم عقدت زواجها مع الطيب بوغدير خفية ورددت معه «إذا تخابنا فليست هناك قوة حتى قوة الفقر والعادات بقادرة على سحق هذا الحب والفصل بيننا»⁽²⁶⁾. وهذا التصميم الراسخ المقنن جعل أباه يموت حسرة بعد ان صار اضحوكه أهل القرية.

بعد هذا تأتي المرحلة الثالثة، وفيها لا تبقى المرأة في دائرة العادات والتقاليد، متقلبة بين القبول والرفض بل تصعد على عرش جديد كل الجدة وتزوج إلهة. ان المرأة في هذا الطور «مخلوقة عجيبة»⁽²⁷⁾ «ساحرة»⁽²⁸⁾ «غايوة» [..] فانتة في كل طور ساحرة في كل حال»⁽²⁹⁾ وهي ترسل الى الرجل وتحدد له موعدا في الليل، وهي التي تأتيه حين يكون في المقهى. انها في الحالات كلها أصبحت ممسكة بأعنة الفعل، وأصبح مصير الرجل وحالته النفسية وقفا عليها. لذلك يعجز الرجل عن الإحاطة بها فيتساءل «من تكون هذه الساحرة»⁽³⁰⁾، ويقر بانها امرأة «أليست

ولهذا الفارق بين الصنفين تأثير في الوظيفة التي تضطلع بها المرأة في هذه الاقاصيص. فنساء الصنف الاول مرتبطات بقيم اجتماعية محددة زمانيا ومكانيا، ولذلك كان وجودهن سهلا أو معرقلا لممارسة سائده. أما نساء الصنف الثاني فهن قائمات خارج الظروف. انهن لا يرضخن ولا يثرن، واتيا هن يأتين مبشرات بأحوال جديدة. انهن ادوات انقلابية، بوجودهن يحصل الانتقال من النقيض الى نقيضه: يكون الرجل ياتسا فيصبح ممثلا أملا وإيانا بالعمل والحياة.

ففي الحيز الاول تنحصر وظائف المرأة في أدوار ثلاثة قد تلتقي وقد تفرق، وقد تطابق وقد تختلف:

1) المرأة - الأم :

نتمرنا في بعض النصوص صورة لأم تكاد لا تصلها بانبتها أو بابتها صلة عاطفية معينة. ان وقوعها بين سلمين متقابلين : المجتمع الكابح والابن الطامح قد جعلها ترجح كفة المجتمع. فها هي حين يقضي اليها ابنها برغبتها في الزواج بمن يجب تقول له : «ولكن ابنة عمك! قال والدك انها لك ماذا كانت صغيرة تحب» (33)؛ ولعلها في هذا الموقف انما تصدر عن سذاجة فكر هي نفسها التي تجعلها ترى في زواج ابنتها اليافعة بشيخ مثر امرا يدعو الى الفرح : «أعلم زوجته برغبة الشيخ، فسرت وأعلمت ابنتها» (34). ونستطيع القول بسذاجة الأم أيضا حين نراها تملل اضطراب اعصاب ابنتها الناتج عن رفضها الزواج بمن اختاره لها أبوها بالقول : «هي مريضة، فلقد اصابها جنون في هاته الايام، ولقد ذهبنا بها البارحة الى زاوية سيدي عبد القادر نلتمس بركة وشفاء» (35). على انه يجوز لنا ان نرى في هذا الكلام ضربا من التتية لاختفاء السبب الحقيقي للنسوة التي أصابت البنت. وبذلك تكون الأم مضطلمة بدور الاب عامل على ستر الحقيقة.

الا ان هذه الصورة تتغير في القصوة «زوجة أحمد شرودة» . فرغم ان الأم فيها تحاول ان تقنع ابنتها بالصبر والاحتفال... «مكتوب على اللوح يا ابنتي [..] اصبري ان الله مع الصابرين» (36)، فانها تستر عليها وتخفي نيا حملها سفاحا، وتعينها على التخلص من الوليد، وتسجن معها. على ان الموقف يثير فينا ملاحظتين.

1 - ان مساندة الأم هذه لابنتها جاءت في غياب الاب.

2 - ان عجاجة الأم للمجتمع لم تطل اذ انتهى بها الامر الى الموت : «وضاق العيش على زوجة شرودة وسط هذا الغضب ، وعانت من ضروب المهانة والذل ما عانت بعد ما ستمت آلام السجن وعذابه، فلم تطق صبرا وقد كبستها الاوجاع وفاضت روحها ليلة» (37).

وهكذا يبدو الأم في هذه الاقاصيص معرقلا تارة ظهيرا تارة اخرى.

2) للمرأة - الزوجة :

ان أحد وجوه الأم هو الزوجة، ذلك ان الأم التي تسر لزواج ابنتها الشابة بشيخ لا يمكن ان تعبر عن رغبة البنت وانما هي تعكس رأي الاب. فهي اذن زوجة مطبوعة وان كانت اما غير مدركة لشعور ابنتها. وفي بحثنا عن علاقات المرأة الزوجة في قصص البشروش لاحظنا جانبين :

1) أولها متعلق بالصورة المثل للزوجة. وهي صورة مصنوعة من المثل الاعلى الديني والاخلاقي. هذه الزوجة طموح وتوق ف «الشاب يتزوج من فتاة يحبها ليجد فيها النفس الطيبة التي تفرح لفرحه وتحزن لحزنه» (38) ان الزوجة تشارك زوجها في كل حالاته «يسكن اليها متى اختته هذه الدنيا فيجد سلوى عما يصيبه» (39)؛ واذا كانت الدنيا يملأها الضنى والمصائب والغربة فان المرأة ماحية لكل ذلك اذ هي

الانيس والتصير.

2) وأما الجانب الثاني فذلك الذي تبدو فيه الزوجة في الممارسة. وهذه الزوجة كنا رأينا أبعادها في صورة الام التي تمثل الزوجة الطيبة، ولها الى ذلك في أقاصيص البشروش بعدان آخران يتمثل احدهما في كونها مثالا للضعف. فزوجة علي العياري مريضة يحاول مداواتها ولكنها تموت فلا يغير موتها شيئا في القصة. اما البعد الآخر فتجسده عزيزة التي عبرت عن رفضها للعادات الاجتماعية فلمست السم لزوجها. الطاهر المانع «وبعد ايام قلائل بلغنا أن سي الطاهر المانع مات مسموما، واعترفت زوجته عزيزة بأنها هي التي قتلتها» (40)؛ ومن ثم تبدو المرأة الزوجة تارة موضوعا تتجمع فيه آمال الرجل ومطامحه، فهي في هذه الحالة خير مطلق. ولكنها تبدو تارة أخرى ذاتا تعمل على اثبات كيائها وهي في هذه الحالة حل ثقيل أو عصف شرس.

3) المرأة - البنت :

تتجاوز البنت في هذه الأقاصيص صورتان متقابلتان :

- فالصورة الاولى لا نكاد نلمح فيها البنت الا خاضعة لسلطة الابوين أو المجتمع خضوعا اعمى. لا تجرؤ حتى على التعبير عن موقفها. وهي حين تتألم تتألم في صمت، وحين تزوج الى من اختير لها بعلا لا تختلف في شيء عن الحيوان: «ثم زوجت في هاتس الايام الاخيرة عبدة [كذا] ذليلة ضحية المطامع والعادات، تساق الى المجزرة كما تساق الاغنام» (41). والبنت ههنا عاجزة عن الاصداق برأيها. وتكرر هذه الحالة حتى تصبح عادة مألوفة لا تثير في الانسان استغرابا: «وطبعاً لم يكن للفتاة رأي في ما اختارها لها ابوها» (42)؛ على ان هذا الموقف لا يدل على اللامبالاة بقدر ما يدل على عدم الجرأة على المواجهة.

- أما الصورة الثانية ففيها تحاول البنت أن تحدث في التقاب الذي ضرب عليها بعض الثغرات. فقاطمة

التي «بلغت سن الاحتجاب فاحتجبت [...] تأخر عن أيها لتزود [احمد الواعر] بابتسامة بريئة» (43). ولكن البنت قد تخرج عن اسلوب التحيل هذا الى اسلوب فيه مواجهة وتحد «هم اسلموني الى رجل لا أحبه، ولكنهم سيروا [كذا] موتي قبل وصولي إليه» (44)؛ ولئن كانت هذه المقاومة سلبية فانها عمليا تصرف لتتحقق البرنامج السردى الاصلي المتعلق بالامتلاك أي الزواج.

ان البنت في الصورة الاولى صورة الخفوض هي مرسل اليه، متفاداة تتلقى الاوامر فتتفادها. أما في الصورة الثانية فانها تفقد خاصيتها باعتبارها موضوعا يباع ويشترى مقابل المال وتتحول مرسلًا، له برنامج جديد.

وعلى هذا النحو يظهر لنا أن المرأة في ادوارها المختلفة هذه تضطلع بوظائف أنموذج الفواعل الترياسي كلها. وهذا على غاية من الاهمية لانه يبين انها تغير موقفها من نص الى آخر بل في النص الواحد احيانا. ولعل هذا يقوم شاهدا على ثراء صورة المرأة في أقاصيص البشروش. اما الملاحظة الثانية التي يمكن استنتاجها من هذا العرض لوظائف المرأة فمدارها على البنية الثابتة المركبة التي قوامها صنفان من العوامل متقابلان... ذلك ان المرأة في أي مستوى وضعناها تكون بين قوتين : المساعدة والعرقلة المشاركة والمفارقة، الخفوض والتمرد. وهذا وجه من وجوه المشكلية التي كان يتصف بها وجود المرأة. انها بطل مشكلي لانها تعيش تمزقا بين قيم أصيلة وواقع متدهور. وسعيها الى تحقيق القيم الاصيلة موسوم هو أيضا بالتمرد لان نهايتها في اغلب الأقاصيص سلبية.

غير اننا حين ننظر في الاقصوصتين الاخيرتين : «من تكون هذه الساحرة» و«فنان» نجد انفسنا إزاء نمط للمرأة مختلف عما رأينا إلى الان. فالمرأة فيها ليست اما ولا زوجة ولا بنتا. انها امرأة. وهي لا

تقف في مفترق طرق ولا تعاني التمزق. بل هي أحادية الصفات مالكة زمام الحركة مشعة على النص. وقد تولدت هذه العثمانية المستببة وهذه السلطة الممتدة من تحول الرجل. فبعد أن كان في المرحلة الأولى رمزاً للاستقرار والتسلط، أصبح في هذه المرحلة متأزماً يائساً غريباً. وأصبحت المرأة نتيجة لذلك رمزاً حياً للمطلق الذي يروم الرجل ادراكه، وإذا بالمرأة في هذا الطور مريب وذات ومساعد في آن واحد. ولعل هذا التحول قائم في فكر الكاتب نفسه لا في المرأة. وهو دال على سيطرة الرؤية الرومنطيقية على البشروش.

III الدلالات

إن هذه الشخصيات النسائية التي تتبعنا سبيلها ووظائفها في قصص البشروش تتحرك ضمن انساق تسع أو تضيّق من نص إلى آخر. وتقتل المرأة عصراً من عناصر هذه الانساق، كما أنها عنصر تحول وثورة عليها. وهذه الصفة الجدلية للمرأة واضحة أشد ما يكون الوضوح في أقاصيص الرجل. لذلك ارتأينا في هذه المرحلة الأخيرة من عملنا أن نضبط هذه الانساق من خلال دور المرأة لتتبع مختلف الدلالات العميقة لهذه النصوص. ووجدنا أنه من الممكن أن نركز على ثلاثة أضرب من الدلالات. وإن كنا في الحقيقة لا نجد فعلاً بين هذه الدلالات التي تتناضح وتتضافد بشكل جذلي متواصل.

1) اقتصاديا

للمرأة منزلة مخصوصة من المنظومة الاقتصادية. وهي لا تنحرج عن القوانين التي تحكم البنية الاقتصادية التي تعيش ضمنها. هذه المرأة كائن ضعيف. وضعفها هذا هو الذي جعلها تسلم قيادها للرجل. فإذا ما علمت ذلك السند - شأن أرملة شرودة وابنتها - تصدّت للعمل بنفسها. وإذا بها

تخضع لضربين من الطبقة: طبقية مادية طرفاها الاغنياء والفقراء، وطبقية جنسية طرفاها الذكور والاناث.

غير أننا نجد من جهة أخرى أن المرأة رغم ضعفها وتبعيتها تمثل رأس مال بالنسبة إلى أبيها. وقيمة التبادل هذه يجسدها المهر. ففي ثلاث أقاصيص من سبع يكون المهر عاملاً حاسماً في حياة البنت. ففاطمة بنت سي علي الدريال تزعم على الزواج/«البيع»⁽⁴⁵⁾ عن دفع فيها المهر المرتفع. وعزيزة بنت علي الفارح تزوج الشيخ الطاهر المانع لأنه ثري ذو منزلة. وهذا الشيخ نفسه ترك ابنته عزيزة أمداً طويلاً لأن خاطبها «لم يبدلوا المهر الكافي الذي يليق بسانة شيخ الهلدة»⁽⁴⁶⁾، وعلي البروال أراد أن يجر ابنه على الزواج من «شيخ مثري» [كلدا ناهز السبعين]⁽⁴⁷⁾.

ولئن كان المهر مرتبطاً بالمنزلة الاجتماعية للاب، فإنه يرتبط أحياناً بقيمة البنت/السلعة. وهنا يفضّل الجليل بدور جوهري إذ لما كانت قيمة استعماله مرتفعة تعززت قيمة تبادلها. فالتزواج بشابة جميلة ليس كالتزواج من عجزو شواه. وهذا ما يفسر بقاء بنت شرودة عانساً، إذ «كانت مشوّهة الوجه والجسد، لا تلمح فيها أثراً من آثار الحسن الذي يجب المرأة للرجل»⁽⁴⁸⁾؛ والجملة الأخيرة على براءتها الظاهرة تبين أن مالك السلطة هو الرجل، وأن رغبته هي أساس التقارب مع المرأة، وأن إقباله على المرأة ودفعه ومقابل ذلك نجد ابنة شرودة وقد «ناهزت الثلاثين سنة وهي لم تتزوج بعد»⁽⁴⁹⁾ فهي إذن تشهد «شبابها اللدوي»⁽⁵⁰⁾ يمر، ولا تستطيع الخروج من العزوبة. وكذلك ابنة سي الطاهر المانع التي ظلت «تعاين داء العزوبة سنين طوالاً»⁽⁵¹⁾؛ غير أن هذا التحديد للسّن سرعان ما يختفي مع الاقصوصة الثالثة. أما الاقصيص الرابع الأخيرة فلا أثر فيها لذكر السن، اللهم إلا تلك الإشارة الخفيفة إلى الفتاة «ريانة الشباب»⁽⁵²⁾ في آخر أقاصيص البشروش.

المنظومة الاولى

- ضعيفة من حيث هي تابعة للرجل
- ولكنها كذلك لانها خاضعة لعلاقات التبادل في
مجتمع يستهلك من جملة ما يستهلك المرأة ذات الجسد
القائن.

(2) اجتماعيا

إن هذا الاعتبار للمرأة حين يصبح ممارسة متبعة في
المجتمع يضحى عادة من شأنها ان تسند هذه النظرة
وتبررها وتعمل على الحفاظ عليها. ويكون ذلك
باتشاء ضوابط وموانع أهمها:

- الضابط الاخلاقي: فالبنت التي ترفض
الاستسلام لمصيرها أو تهدد السنة المتبعة ترمي بالزنيغ.
ولذلك أقممت هذه الاقاصيص بنعوت من قبيل
«فاجرة» و«عاهرة» و«زانية» و«بغي» و«خبيثة» و
«ساقطة» و«رديلة» و«فسادة» (49). وبالطبع يترتب
عن هذا الموقف عزل المرأة التي تحرق السياج فتتموت
كمدا شأن زوجة أحد شرودة أو تتعاطى البغاء شأن
ابنة شرودة.

- الضابط القانوني: وهو اجراء يلجأ اليه المجتمع
للحفاظ على مؤسساته وعاداته وقيمه، وهو يسند
الضابط الاخلاقي ويدعمه تعزيزية يحكم عليها
بالاعدام وينفذ فيها الحكم. وزوجة احمد شرودة
وابنتها تدخلان السجن.. وهذا الحكم يسلط حتى على
الرجال، فالطبيب بوغدير الذي نال من عفاف ابنة
علي البروال يسجن ايضا.

إلا ان هذه الصرامة التي يدافع بها المجتمع عن
مؤسساته والتي تخضع لها المرأة خضوعا يكاد يكون
تاماً تخفي وجهها آخر من وجوه المرأة هو التمرد
والاصرار على تغيير التصورات التي لا تحمد وضع
المرأة.

والبنية العميقة لهذه الاقاصيص تبين ان الخضوع

وثمة جانب آخر متصل بهذه السياات المادية هو
المظهر الخارجي. ونلاحظ في هذه النقطة ايضا قطبين
: فبعض الشخصيات النسائية تنسم بالجبال، ولكنه
بجمال غير محدد يمكن ان يملأه القارئ بما شاء من
صور قارة في ذهنه. فعاطمة «فتاة جميلة قد ملك
بهاؤها قلب [أحمد الواعر]» (13)، وهي ذات «جسم
محبوب» (14) وسي الطاهر المانع رأى عزيزة فـ
«أعجب بجمالها وبر بطلعتها» (15). ومقابل ذلك ها
هي ابنة احمد احمد شرودة ليست «هل حظ يذكر من
الجمال. لقد كانت مشوهة الوجه والجسد. لا تلمح
فيها اثرا من آثار الحسن الذي يحب المرأة
للرجل» (16)؛ وبين هذا الجمال الباهر والقيح الشائن
قد تم المرأة من وراء حجاب «ملتحفة بردائها
الاسود» (17) كأن ابنة سي علي البروال.

وبعد مرحلة الجمال المهم والقيح العام تأتي مرحلة
ثانية يسكت فيها البشروش عن هذا الجانب في المرأة.
وإذا بنا نمر بها أو نمر بنا فلا نؤي من مظهرها
الخارجي شيئا. إنه امر لا إشارة اليه البتة. فالتنساء
هنا لا يحدد بجمالهن ولا بقيهن.

ثم تأتي مرحلة ثالثة تجسدها آخر اقصوصة نشرها
البشروش «فنان». فإذا بنا نخرج عن ألفاظ الجمال
والحسن وما يكمن وراءها من معان متناثرة في التراث
أو في المجتمع، الى ضرب آخر من الوصف الظاهري
تنسرب فيه مفاتن جديدة وتمتزج بمتع روحية. فالفاتنة
«نحيلة الجسم ريانة الشباب تلتفت إليها فاذا كل شيء
فيها، عيونها، شعرها الموتور، نهودها، خصرها،
يكلمك فتستطيع الكلام» (18)؛ «يتر كل شيء منها.
كل شيء» وهو يتر شدو وغناء» (19)؛ اننا هنا إزاء
صورة للجمال فيها من العذول عن الصورة التراثية،
حيث يرتبط بجمال المرأة ببدانتها وبياض بشرتها. وهنا
الفاتنة نحيلة الجسم، وليس لاعضاء جسمها من علاقة
المهر ثمتا لها مرتبط بحسنتها.

ومن كل هذا نلاحظ أن المرأة من خلال هذه

سلمي والتمرد الجاهلي، بل ان تشدد المجتمع هو الذي يتسبب في وقوع الكوارث. ولذلك تأتي عدالة المجتمع في صورة بشعة، ويقيم الكاتب عدالة مضادة تستند الى رؤية مغايرة، ويقع ذلك بطرق مختلفة منها السخرية : «الفئة التي تحب فنى يقولون عنها انها فاجرة» (50) وقلب الحكم : «وذعبت عزيزة بريئة الى حيث يذهب جميع الناس، وبقي والداها المجرمان طليقين» (51) والشار : فليس احتراف ابنة شرودة البغاء إلا رد فعل على تضيق المجتمع الخناق عليها. وكان والده هذه الاقاصيص هي الجديلية بين سلطة العرف وجموح الحرية، أو بين قيم المجموعة وقيم الفرد.

3) نفسانيا،

تبدأ أقصوصة «زوجة احمد شرودة» بهذه الجملة العجيبة : «خيم الليل على القرية واشتد قو الليلة وأوى الناس الى الحوانيت والمتساعص، والنسوة والصغار الى البيوت يعيدون الحكايات والخرافات على اضواء المصابيح» (52). ووجه العجب فيها انها تضع من جهة الناس ومن جهة أخرى النساء والاطفال وكأنهم جنس فرد لا يعدّ من الناس ووجه آخر من وجوه الغرابة ان يجمع بين النسوة والاطفال في حيز واحد، وان يكون الرجال في الاماكن المفتحة : الحوانيت والمقاهي في حين يظل النسوة والصغار في الامكنة المغلقة : البيوت ، وللجملة دلالات أخرى كثيرة منها ربط النسوة بالحكايات والخرافات، وكأنها تشير إلى عالم بديل عن الواقع. كما ان فعل «يعيدون» يلمح الى ان النساء والاطفال دينهم التهويم في عوالم الغيب. مما قد يشير الى صور القوة المدركة عندهم وتطور المخيلة. ويتعزز انغلاق المرأة على نفسها بآيائها بالغيب الاسطوري، فزوجة الطاهر المانع تؤمن بان سيدي عبد القادر يمكن ان يشفي ابنتها مما أصابها . ولذلك كانت المرأة في هذه الاقاصيص تعيش بالحلم.

فمزينة «كانت تحلم بفتى يجري دم الحياة الشائرة في عروقه» (53) وابنة شرودة تحلم بالزواج رغم كبر سنها ودماستها.

وتبين هذه الصورة الثنائية ان انغلاق المرأة وانطوائها على نفسها فتحاتها باب الانعتاق من القيود الاجتماعية، وجعلها تفتتح على عالم آخر يفجر طاقاتها الكامنة، ولذلك ظهرت المرأة في الاقصوصتين الاخيرتين مفتوحة على عالم الرجل. انها هي التي ابتمت للراوي وبعثت اليه رسولا بموعد ليلي في «من تكون هذه الساحرة»، ومكان الموعد عام مفتوح هو عين الماء. وفي «فنان» كانت الفتاة هي التي قصدت الرجل وجاءته في مكان مفتوح هو المقهى، وافان هذه المرأة نفسها تحمّ نفوذها «السحري» على الرجل ، لا بل على العالم «ان في المرأة كل ما تخفي العوالم من غوامض واسرار» (54). وإذا بالحياة تتوقف على «حجرة هـ» «كيف كانت تكون الحياة بغير المرأة»؟ (55) ذلك انها تمثل عنصر الاتساق والتناغم «كل شيء منها وهو يمتز شذو وغناء» (56) فلا تعود هذه المرأة متغيرة بتغير الامكنة والازمنة، بل تلازم الغيب والقوى الاسطورية في كل آن ومكان، فترقى الى مصاف الالهة «هي فاتنة في كل طور ساحرة في كل حال» (57).

ونحن بذلك نخرج من الكائن المحدود الى الكائن المطلق، ومن الواقع التاريخي الى الحقيقة السرمدية، ومن التاريخ/الجسد الى الخلود/الروح. إن هذا الانتقال البين في اقاصيص البشروش من خلال صورة المرأة يكشف عن تحول من التاريخ الى الفن، فالقصة الأولى قوامها الذكرى ومدارها على المجتمع، والقصة الاخيرة عنوانها «فنان» ومدارها على نوازع النفس البشرية خارج حدود الزمان والمكان.

وعلى هذا النحو قادتنا هذه الجولة في اقاصيص البشروش من سيات المرأة الى وظائفها الى دلالاتها. وكشفت لنا عن شيء غير قليل من الانتظام في هذه

عند امرأة البشروش الأخيرة انسلخا عن التاريخ،
وكان خلودها مرقاة لخلوده هو، وبذلك تنصهر الروح
على الجسد، والقلب على العقل، والطبيعة على
الثقافة، ويتحول النص السردى من المحاكاة الى
التأسيس، وكان النبي الرومنطيقى قد حلّ في جبة
البشروش.

(1) أفندنا في هذا التقديم من مقال

- François RASTIER - Un concept dans le discours des études lité-
raire - in *Littérature*, N. 7 - Oct. 1972, pp. 87-101
(2) Philippe HAMON - Pour un statut sémiologique du roman.
in *Littérature* n. 6 - 1972, pp. 86-110.
(3) Vladimir PROPP - Morphologie du conte. Seuil. Coll (Points)
1970 - pp. 96-97.
(4) A.P. GREMAS : *Sémantique structurale. Recherche de
méthode* Larousse 1966

(5) محمد القاضي : محمد البشروش قصصا . الحياة الثقافية ع
1987/43 . ص 79.67
(6) يتجلى مفهومنا في هذه الألفاظ كتاب : عبد الحميد سلامة :
محمد البشروش حياته وفكره . ط 1 . الدار التونسية للنشر . 1978 .
ص 483
ونستكمل في الآن فصاعدا بذكر الأقصوصة والصفحة دونها إحالة على
المصدر

- (7) استبعاد البين . ص 157 .
(8) زوجة أحمد شروقة . ص 1964 .
(10) م . ن . ص 164 .
(11) البرية . ص 162 .
(12) فنان . ص 186 .
(13) استبعاد البين . ص 156 .
(14) م . ن . ص 156 .
(15) البرية . ص 161 .
(16) زوجة أحمد شروقة . ص 165 .
(17) الطيب بوفغير . ص 172 .
(18) فنان . ص 186 .
(19) م . ن . ص 187 .
(20) استبعاد البين . ص 156 .
(21) م . ن . ص 159 .
(22) البرية . ص 162 .
(23) م . ن . ص 162 .
(24) الطيب بوفغير . ص 172 .
(25) م . ن . ص 172 .

المستويات الثلاثة، وهو انتظام يتجلى خاصة في هذه
اللائنية القائمة في كل طريق سلكتاه، وفي كل
منعطف ملنا معه، انها لائية مستحكمة في نسج هذه
النصوص: المعرفة والتكرار، التحديد، والابهام،
الخضوع والتمرد، المساندة والمجابهة، المثال والواقع،
التبعية والاستقلال، العدالة والعدالة المضادة، الانطواء
والانتشار.

وقد تبين لنا في كثير من المواضع ان هذه اللائية
انما تعبر عن تحول في نظرية البشروش الى المرأة والى
الادب والفن ايضا. فلئن صَحَّ لنا انه كان في كل
أقاصيصه رومنطيقى النحلة، فانه قد يجوز لنا القول
ايضا ان رومنطيقته تطورت. فقد كانت نصوصه
الاولى حكاية افعال: هي مفامرات وحروب
ومواجهات تذكرنا بفضيلة المغلولي وباجنحة جبران
المتكسرة وبارواحه المتوردة، حين تكون المجابهة على
أشدها بين الفرد والمجموعة، بين القيم الذاتية والقيم
الاجتماعية، بين عدالة المجتمع وعدالة الطبيعة،
وحيث تكون الضحية البريئة دليلا على وحشية
المجتمع وشاهد إدانة له. أما النصان الاخيران خاصة
فانها حكاية احوال: لم نعد نجد تلك النفحة البكائية
التي أثيرت بها نصوص المرحلة الأولى، بل اصبحنا
نعيش مرحلة عنفوان وانتشاء بالمعنى الصوفي. لقد
خرج المارد من قمقه، ووسط جناحيه، ورفع عقيرته
بالغناء، فعلا الكون صدما بعد ان ملء نواحا. إن
المرأة هنا تغدو المهدي المنتظر، والرمز الحي لانتصار
القلب على العقل. وما هو ذا الاديب يحاصره المجتمع
بالأرزاء فيقر العزم على هجران الادب مهنة الشؤم،
ثم تمجد له المرأة ذراعها قدت من السحر والفتنة
والامتداد المطلق، فيعود الى الادب والفن يعزم
حديث، اننا نقرأ في هذه المرحلة صلوات الشاهي في
هيكل الحب وبدائع جبران وطرائفه حيث المرأة
«كالحياء يمتلكها كل البشر وكالموت تغلب على كل
البشر، وكالابدية تقسم كل البشر» (58). اننا نشاهد

- (43) استبعاد البين . ص 157 .
 (44) البرية . ص 162
 (45) استبعاد البين . ص 159 .
 (46) البرية . ص 162 .
 (47) الطبيب بوغليير . ص 172 .
 (48) زوجة أحمد شروقة . ص 165
 (49) ص ص : 155 - 163 - 167 - 168 - 173 .
 (50) استبعاد البين . ص 155 .
 (51) البرية . ص 163 .
 (52) زوجة أحمد شروقة . ص 164 .
 (53) البرية . ص 162 .
 (54) من تكون هاته الساحرة . ص 183 .
 (55) فتان . ص 187
 (56) م . ن . ص 187
 (57) م . ن . ص 187 .
 (58) جبران خليل جبران : البلاغ والعطف . دراسة وتحليل د .
 نازك ساهيلارد - دار طلاس - دمشق - 1984 - ص 87 .

- (26) م . ن . ص 173
 (27) من تكون هاته الساحرة . ص 181
 (28) م . ن . ص 163 .
 (29) فتان . ص 187 .
 (30) من تكون هاته الساحرة . ص 180 .
 (31) م . ن . ص 162 .
 (32) م . ن . ص ص 182 - 183 .
 (33) استبعاد البين . ص 158 .
 (34) البرية . ص 162 .
 (35) م . ن . ص 162 .
 (36) زوجة أحمد شروقة . ص 165 .
 (37) م . ن . ص 167 .
 (38) استبعاد البين . ص 155 .
 (39) م . ن . ص 155 .
 (40) البرية . ص 163 .
 (41) استبعاد البين . ص 159 .
 (42) البرية . ص 162 .

ARCHIVE

المرأة وخطاب الجنس

في ألف ليلة وليلة

محمد عبد الرحمن يونس

مدخل

والعباسية فلا مانع من أن تكون الحكايات متأثرة بالحكايات الهندية والفارسية، لأن ثمة تبادل تأثير واضح بين الأدب الهندي والفارسي من جهة، وبين الفارسي والعربي من جهة أخرى، ونحن نعلم أن ذروة هذا التبادل الأدبي - بين الفرس والعرب، كان في زمن الخلافة العباسية، حتى يؤكد النقاد أن كثيرا من المفردات العربية في زمن الخلافة العباسية كان متأثرا بشكل أو بآخر بالمفردات الفارسية، وذلك نظرا للتلاقي الثقافي والحضاري بين العرب والفرس زيادة على ذلك بروز النزعة الشعبية بشكل ملموس في العهد العباسي. ويمكن القول - وليس لدينا الدليل القاطع على ذلك - : أن البدايات الأولى لألف ليلة وليلة هي بدايات هندية، ثم أتى الفرس وترجموا هذه الحكايات إلى الفارسية مع زيادة فيها أو نقصان وفق ما تقتضيه طبيعة الخطاب القصصي الفارسي، ثم أتى العرب واستفادوا من الترجمة الفارسية وأضافوا إليها، وهكذا أخذت ألف ليلة وليلة شكلها العربي، ثم بعد ذلك أعيد ترجمتها إلى الفارسية والهندية ومن ثم إلى الانكليزية والفرنسية، والذي بدعونا إلى القول أن ألف ليلة وليلة هي نتاج جماعي لمجموعة من المؤلفين هو اختلاف أسلوب القص في بعض الحكايات، فالتقارء المتمن لهذه الحكايات يجد أن ثمة اختلافا في بنية بعض الحكايات من حيث الأسلوب واللغة المستعملة، فبعض الحكايات تميل إلى السجع والصناعة اللفظية في

ان الانتشار الواسع الذي حققته ألف ليلة وليلة على صعيد الأدب لم يكن مقصورا على الآداب العربية فحسب، بل كان انتشارا ملحوظا، فلقد أثرت في الشعر والقصة والرواية والمسرح وحتى السينما، ولم يكن هذا التأثير آتيا بل استمر مع توالي الأجيال عبر مسيرها الزمنية. ألف ليلة وليلة بيساطة هي ليالي الحكاية المتقطعة.. ليالي السمر التي تقام أكراسا لعيني السلطان ونزواته المتعددة. بتعبير آخر إنها ملحمة السلطة الأولى، فلقد حوت بانوراما قصصية من تاريخ وآداب وحكاية، وهذا العمل العظيم لم يكن مقصورا على أديب من الأديباء، فحتى الآن لا يعرف مؤلف هذا العمل، هل هو عربي أم فارسي أم هندي، أم مجموعة من المؤلفين؟ ليس لدينا الدليل الكافي على وضع اللمسات الأخيرة على عمل أدبي ضخم كهذا العمل، فالحكاية تأخذ في بنيتها السردية أنماطا اجتماعية وإنسانية لا يمكن لجساسة معينة أن تدعي أن هذه الأنماط هي متشكلة من عادات وتقاليده وقيم هذه الجماعة، وكراي شخصي لا يمكن للعقل العربي وحده أن يجود بهذا العمل المتداخل المتشعب على أكثر من مستوى، ولا غضاضة في أن يتأثر العقل العربي بالعقل الفارسي والهندي، لأن مكونات القص الحكائي السحرية ليست حكرا على العرب وحدهم، فحكايات ألف ليلة وليلة تأخذ طابعا عالميا، ورغم أن زمن القص في بعض الحكايات هو زمن الخلافة الأموية

حين تغيب هاتان الميزتان عن حكايا أخرى، وما يلاحظ أن بعض الحكايا مطعمة بالشعر الاسلامي وغيره، في حين يغيب هذا التنظيم عن حكايا أخرى، بالإضافة الى ذلك هذه العينة الواسعة من اساء عربية وهندية وفارسية ترد في الحكايا، اذ لا يمكن لأديب بمفرده أن يستطيع توظيف هذا الحشد من الاسماء الكثيرة في مختلف الحكايا.

ألف ليلة وليلة تشكيلة حريضة لعالم سحري غرائبي أعاذ. إنه عالم القصص المطعم بالاسطورة والخرافة والحكاية الشعبية والحكم والأمثال والأشعار وأخبار الملوك والنجاري العربيات والفارسيات والروميات والهنديات.

تقول مقدمة ألف ليلة وليلة - والتي لم يذكر كاتبها هذه التشكيلة العجيبة من الألوان والزخارف - من الناس والحيوان، من القصور والدور من خاتم ليك والقيام السلطانية، من بساط الريح والشياطين والجن والأرواح، والعيون والطيور والجواهر والكلي كلها تجمع فيما بينها قصص من اسندر وأطرف ما في الوجود، تدل... على ما في الادب العربي من خيال خصب وادمان اخصب على انتاج غزير رائع⁽¹⁾ وهنا لا بد من القول انه لا بد من القول انه لا يدل البتة وجود هذه التشكيلة اللونية الزخرفية في ألف ليلة وليلة على أن الادب العربي فيه خيال خصب رائع، ونحن هنا لا نتكر خصوصية الادب العربي - لأن الحكايا ليست عربية صرف - وهذا الخيال الخصب ليس خيالا فرديا ولا يمكن أن يكون فرديا، انه نتاج ثقافي اجتماعي لتشكيلة اجتماعية عريضة. والادعاء بأن ألف ليلة وليلة عمل عربي صرف ادعاء باطل لا يخلو من الشوفينية لصالح الادب والخيال العربيين.

وتقول المقدمة : «يصل بعض النقاد الى الاعتقاد بأن واضع هذا الكتاب ليس فردا واحدا بالرغم من اجماعهم بعض الاجماع على أن أصل «ألف ليلة وليلة» فارسي⁽²⁾ لا نتكر ان كثيرا من اساء شخص الحكايا

اساء فارسية، لكن ذلك ليس كافيا لان يكون العمل من أصل فارسي. إن كتابا بهذه الضخامة وهذا التشعب وهذا التداخل في زمن القص، لا يمكن ان يكون نتاج أمة بعينها، فكثير من الحكايا يغلب عليها الطابع الهندي، أما الطابع المميز لألف ليلة وليلة فهو طابع اسلامي عربي وذلك لتداخل الحديث والقرآن والأشعار العربية في كثير من الحكايا. واعتقد أن هذا التداخل مقصود في طبيعته أو مضاف الى الحكايات من قبل المؤلفين العرب الذين تصرفوا تصرفا ملحوظا في النص الأصلي الوارد من الهندية أو الفارسية.

نصية الحكاية

ألف ليلة وليلة حكايا تهدد بطرا سلطويا وتعيق جوحه، لتعبد اليه طبيعته الانسانية، فشهرزاد المقموعة ابنة الوزير تكرر نفسها لان تكون فدبة لبنت جنسها اللواتي كان الملك شهريار يمتص أنوثتهن، ثم يقتلن في الليلة الثانية فهي القسدي والمخلص، تساعدنا في ذلك اختها دنيا زاد التي تتمكن من دخول قصر الملك بحيلة من اختها شهر زاد «حك حكاية وإلا تقتلك»، هذا هو المبدأ الاساسي الذي تفكر به السلطة الحاكمة زمان القص، تحكي شهر زاد الحكاية على قدر كبير من الذل والعبودية... تطعمها بالأخبار، تشبعها بحكاية أخرى... تقطعها بعد ذلك، فإما أن تتم الحكاية في الليلة الثانية أو أنها تمد الملك بحكاية أخرى... تقطعها بعد ذلك، فإما أن تتم الحكاية في الليلة الثانية أو أنها تمد الملك بحكاية أخرى عجيبة... عند ذلك يمتنع الملك عن قتل شهرزاد... غير أن الجنس ليس هو المبرر الوحيد لعدم القتل، فالعامل الرئيسي هو عبودية القص ثم انقطاعه، وفي درجة ثانية يأتي الجنس عاملا مهدئا ثانيا لآرق شهريار. يفتن شهريار بالقص والجنس، وبالرغم من أن الحكايات تستمر الليلة تلو الأخرى، فإن دافع القتل لا يفت. ان اللذة العجيبة التي كان يجدها شهريار في قتل النساء

تعادل لذة الليالي البيضاء التي تحكيها شهرزاد... تتجدد ذاكرة السلطان وتنجذب إليه الفعل الجنسي وذلك بتوالي الليالي وما فيها من رؤى جنسية وعشق وغمرام وخيانات زوجية... تحدث شرخا في منحنى تفكيره، فمنذ أن رأى زوجته تمارس الحب مع العبد الأسود، أحس بالشرخ في أعماقه... فقد ثقته بقدراته الذكورية، وأحس أن كل امرأة يمكن أن تخون ذكورته مع عبد آخر، أو رجل آخر فأصبحت المرأة بالنسبة إليه مجرد جسد يفخذه، يفتحان لليلة واحدة، وبعد ذلك تأتي عملية القتل تنويجا للهلوسة السلطوية... فخطاب القتل يلتقي مع خطاب الجنس، وما يبعد الخطاب الأول عن ساحة الفعل الحقيقي هو السرد الحكائي المطعم بطريقة أو بأخرى بخطاب الجنس، ومع القصة تولد عملية الالتئام بشهرزاد على مستويين : 1 - مستوى اللذة لاكتشاف بقية الحكاية. 2 - مستوى الفعل الجنسي المتأثر أو المحرض في معظم الحكايات على عمل الموت⁽³⁾. تبدأ الليالي جميعها بنفس العبارة المكررة:

« قالت : بلغني أنها الملك السعيد » وتنتهي بـ « وأدرك شهر زاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح ». وداخل هذه المساحة السردية، من بداية الحكاية إلى نهايتها يمتزج السحر والغرابة بالخرافة والحكاية الشعبية وقلبا تقيب الحوارية والوصفيات والمغنيات، وتتم شهر زاد شقية الملك وشذوذه وجنونه، فتعطي الوصفيات أوصافا تتكرر باستمرار الحكايات كاليد والقصير والوجه المليح والقدر الحسن، والنهد كفحل رمان، والبرق ككتيب رمل، فتثير فيه استمراء الليالي، وتحرك فيه نزعة الجنس من جهة، هذه النزعة التي تعمل بدورها على إبعاد نزعة القتل، أو التخلي عنها مؤقتا. ولا تتخذ شهرزاد في الليالي صفة الزوجة، بل صفة الوصيفة الخادمة، حتى تبدو أقل قيمة من الوصيفات والحواري اللاتي تمحوور عملية القصة الحكائي حولهن، فشهرزاد أم مقموعة تناغي فتى شيقا

مراقبا مهوسا باللذة في قتل النساء، فالقصص الروائية أبطل زمنا عملية القتل، وهو المسبب الوحيد لحياة شهر زاد : « قالت دنيا زاد : ما أحسن حديثك يا أختاه وما أطيبه، وما أحلاه وما أهدبه، قالت شهرزاد : وأين هذا من حكاية علي شار. فقال الملك في نفسه : والله لا أقتلها حتى اسمع بقية حديثها، ثم قال لها : وما هي حكاية علي شار؟⁽⁴⁾ »

إن مجتمع الف ليلة وليلة هو مجتمع الذكور. نظام ذكوري أبوي تتجسد سلطة الذكر في معظم الحكايات ابتداء من سلطة شهربار حتى سلطة الرجل العادي. وخطاب الجنس وحده يحدد من سلطة الذكورة، أو يعيد إليها موقعها الانساني.

تجسد الطبقة الحادة طبيعة هذه الذكورة وعلى من تمارس. فالنبيان الطبقي في مجتمع الليالي يقضي على سلام المرأة الجارية واطمئنانها، ويقضي في أن حل سلامة العبد المملوك فهو يتعرض للذل والمهانة، وللغش في كثير من الأحيان.

وهناك - أن صحت التسمية - مجتمع الانوثة، إذ تمارس المرأة التي تترعب عرش السلم الاجتماعي النسوي - وهي غالبا ما تكون ابنة ملك أو وزير أو وصيفة مقربة من الملك أو محظية الخليفة - تمارس أشنع أنواع العبودية على المالك دونها وعلى العبد والخصيان وأحيانا تمارس هذه السطوة على من تحبه فتذيقه الصد والمجران والمرارات حتى تتمكن منه، وبالتالي يفقد ذكوريته ويصبح مجرد جارية عادية أو وصيفة.

حتى أن أبناء الطبقة الأرستقراطية يتعرضون لحالة الاستلاب والتقزيم هذه إذا فارقتهم حبيبتهم، وهنا على سبيل المثال نجد « أنس الوجود » يقول عندما فارقته ابنة الوزير « الورود في الأكمام » :

سكر العشاق في حب الحبيب
كلها زاد غراما ولهيب
هائم في الحب صب تائه
ماله مأوى ولا زاد يطيب

كيف يهنأ العيش للصب الذي
فارق الأحباب ذا شيء عجيب؟
ذهبت لسا أن ذكنا وجندي يسم
وجري دمعي على غدي صبيب
هل أراهم أو أرى من ربهم
أحدا يبرى به القلب الكتيب⁽⁵⁾
لقد وعت شهر زاد طبيعة المجتمع الذكوري،
والذي هزمه الاجتماعي، في الليالي شهريار، فعمدت
إلى خطاب لغوي مثير من ناحية الوصف، وخاصة
ذاك الوصف الذي تتخلله العبارات الجنسية، تقول
في الليلة 419:

«ولما صدر كجادة الفجاج فيه ثديان كأنهما حقان
من حاج، وبطن لطيف الكشح كالزهر الغض قد
انفطعت وانطوى بعضها على بعض، وفخذان ملتضان
كأنهما من الدر عمودان، وأرداف تخرج كأنها بحر من
بلور أو جبال من نور»⁽⁶⁾، إن سلطة المجتمع
الذكوري هي في بداياتها الأولى سلطة جنسية، لأن
دكتاتورية الخطاب السلطوي تفرض هيمنته على
جوانب الحياة المختلفة، وبالدرجة الأولى على جسد
المرأة، وتصبح هذه السلطة شلوذا ونزقا، وغروجا
عن أية قوانين إنسانية تربط الرجل بالمرأة.

وبالرغم من أن سلطة الملوك والأمراء في مجتمع
الليالي تقود المرأة كالذبيحة إلى فراش اللذة، بحيث
تبتعد مبررات الكبت الجنسي، ومع ذلك نجد هذه
السلطة في مبالكتها كالكلب اللاثم وراء قطعة لحم،
فالخليفة هارون الرشيد هو الآخر لا يقل بدوأة جنسية
عن شهريار: «ثم قال هارون الرشيد: احضروا
الجارية في الحال، فإنني شديد الشوق إليها. فأحضروها
وقال للقاضي أبي يوسف: أريد أن أطعمها في هذا
الوقت فاني لا أطيق الصبر عنها»⁽⁷⁾. وهكذا يتوالى السرد
في كثير من الحكايا، بحيث يعمد الراوي - شهر زاد - إلى
تصعيد شيقية الموقف الذكوري عند شهريار حتى تزداد الليالي
اثارة ووجعا:

«ثم انما مالت على فقبلتها وقبطني وإلى جهتها جذبني وعلى
صدرها رميتي»⁽⁸⁾.
وهناك في أكثر من حكاية خطاب جنسي بعبارات
جنسية، وهي مكرسة لخدمة السلطة وإزالة ارتقاها
ونزقها.

«ثم انما صرفت الجواردي وقمنا إلى أحسن مكان قد
فرش لنا فيه فرش من سائر الألوان ونزعت ما عليها
من الثياب، وخلوت بها خلوة الاحباب، فوجدتها درة
لم تثقب ومهرة لم تركب، ففرحت بها ولم أر في عمري
ليلة أطيب من تلك الليلة»⁽⁹⁾.

المرأة هي الحلم الورد في مجتمع الليالي، بحيث
تتركز تقنية القصة الحكائي على حضورها المكثف،
وهذا الحضور المكثف يعطي الليالي ألق الحكمة الفنية
الروائية، فتواجهنا بهذه الكثافة الملحوظة يولر
للحكاية النمو والتشعب، والولادة الجديدة لحكاية
أخرى، وهذه الولادة الجديدة تعني حضور الجنس،
بحيث يصبح التركيز على الجنس أحيانا غاية الحكاية،
أي أن القصة يتمحور في بنيتها الدالة العميقة على
خطابين: 1 - خطاب السلطة. 2 - خطاب
الجنس، ومن خلال السياق العام لبنية الحكاية نلاحظ
أن الجنس أداة فاعلة في نمو السرد، وبالتالي في خلق
الحكاية ويلورها. وهو بنية عميقة من مجموع البنى
التي تتحكم في مسيرة الليالي وبالنسبة في تيلور
الأحداث وحيكمتها. وهو أيضا كشف للطبيعة البشرية
لمجمل الشخصيات سواء أكانت داخل الحقل
السلطوي، أو داخل الحياة الاجتماعية العادية للتعارف
عليها، إن الوضعية السوسيوثقافية في الليالي تركز على
مبدأ ما فوق اللذة، فثقافة الشخص في الليالي تخدم
للمتحن السياسي العام الذي يرسم انشطار سلوك
السلطة، والشخصيات الأخرى هي عوامل مساعدة
لتكريس هذا المبدأ.

نحس أثناء قراءة الليالي رغم تواجد المرأة سواء
كانت جارية أو معشوقة أو غيرها أن جوها جنسيا

الأحر، والسجادات الملكية الفاخرة تقديما لا يخلو من الاشادة والوهج الجنسي، ومع ذلك نلاحظ ان جو الجنس الساحر - كما تصوره الليالي - غير قادر بشكل كاف على تبديد أرق السلطة، فبما وراء الجنس أو اللحظة النفسية المشككة من جراء الجنس هي أنية محددة بفضاء زمني لا يدوم الا فترة اللذة أو ما بعدها بفترة وجيزة، فبدلا من أن تكون تلك اللحظة كشفا أو تجليا نفسيا وأخلاقيا من شأنه أن يفتح أفقا قادرا على ازالة الارق فانها تبقى لحظة بهيمية ترك فيها الجارية مقبولة البكارة والذاكرة تفرسها العزلة والاحساس بالعبودية.

وهنا يكون «الجنس من الاسباب الرئيسية للعزلة الانسانية، والانسان كائن جنسي أي أنه نصف كائن متقسم وناقص يسمى الى ان يكون كاملا... وجود الجنس يقتضي الانفصال والحاجة والشوق والرغبة في أن يجد المرء نفسه في الآخر. بيد أن الاتحاد الجسدي للجنس - وهو الذي ينهي الشهوة الجنسية - ليس في حد ذاته كافيا للقضاء على العزلة، بل انه على العكس قد يزيد من شدة شعور الانسان بعزله»⁽¹²⁾. لأن شروط تحقيق ما فوق اللذة أو اللحظة التأملية التي تحدثها حالة الجنس اذا تحققت في جوها الاخلاقي والانساني لا تحدث إلا في حالة الحب القصوى وهي حالة تحقق الشرط الانساني الكامن في أعماق الشخصية وتحلقها وتوظفها لصالح الشخصين المتحابين : «فالحب والصداقة هما أمل الانسان الوحيد في الانتصار على العزلة. والحب حقا هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل دور «الأنثى» في اتصال «مع الذات الأخرى» مع «أنثى» أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاسا صادقا وهذا هو الاتصال الروحي بين شخصية وأخرى»⁽¹³⁾.

أما الحب في الليالي البيضاء والذي يحقق الحد الاقل من اللذة الكافية لتجسيد انسانية الشخصية وفق علاقة طبيعية مع شخصية أخرى فانه أكثرها يكون في

يفترس الرجل والمرأة معا، ويعد ان تطفئ الليلة الحمراء شبق الشخصية سرعان ما يتأجج الشبق الانثوي والذكوري ثانية، بحيث تستمر مناهضة اللحظة التي يلتصق فيها جسد ما بجسد آخر من المساء الى الصباح، وأحيانا لشهور كثيرة. وتتواصل هذه اللحظات الحميمية بين المرأة والرجل في اتقادها وتوجهها تتخللها حفلات الطعام والشراب التي تشعل اللحظة من جديد، وبما يلاحظ ان الراوي يوظف الخطاب الديني كبنية ثقافية تخدم منطق الليالي في تركيزها على استنفار البعد الجنسي، فالملك سليمان في إحدى الحكايات وتأكيده لرغبته في الزواج يستشهد أمام وزيره بالحدث النبوي التالي :

«تناكحوا تناكحوا تكاثروا فاني مباه بكم الامم يوم القيامة»⁽¹⁴⁾.

ومن الملاحظ ان تباينا طبقييا واضحا يحدد طبيعة هذه اللحظة الحميمية، فالشخصي داخل الحقل السلطوي ترى في بكارة الجارية أو الوصيفة اللحظة المتواجدة لقتل الارق السلطوي. اما اذا كان المقصود من استمرارية اللحظة هو الزواج فان ذلك امر مرفوض، إذ لا يكون الا من بنت ملك أو وزير أو كبير قوم. لنلاحظ التباين الطبقي في رؤية الجنس لدى الطبقة الحاكمة من خلال حديث الملك لوزيره.

«اعلم أيها الوزير ان الملك اذا اشترى جارية لا يعلم حسبها ولا يعرف نسبها فهو لا يدري خحاسة أصلها حتى يجتنبها ولا شرف عنصرها حتى يشري بها فإذا افضى اليها ريبا حملت منه فيجبي الولد منافقا ظالما سفاكا للدماء، ويكون مثلها مثل الارض السبخة اذا زرع فيها زرع، فانه يجثب نباته ولا يحسن نباته، وقد يكون ذلك الولد مفرضا لسطط مولاه ولا يفعل ما أمره به ولا يجتنب ما عنه نهاء»⁽¹⁵⁾.

ورغم ان الخطاب الروائي الاسطوري يقدم الجوازي والوصيفات في عالم الليالي على أطباق ذهبية ووسط أجواء سحرية مزركشة بالزبرجد الأحمر، والاطلس

مراجع البحث

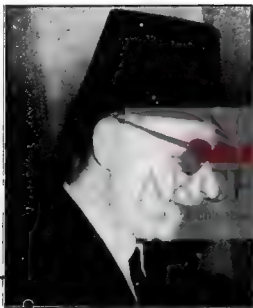
- 1- الف ليلة وليلة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- 2- د. عبد الكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، دار الصويدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1980.
- 3- سيحند فرويد، الجنس وأثره في السلوك الانساني، منشورات حدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1967.
- هوامش
- (1) الف ليلة وليلة، منشورات دار مكتبة الحياة، المجلد الاول، ص 6.
- (2) المصدر السابق، ص 7.
- (3) الف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص 23.
- (4) الف ليلة وليلة
- (5) الف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص 136.
- (6) الف ليلة وليلة، المجلد الثالث، ص 199.
- (7) الف ليلة وليلة، المجلد الثاني، ص 456.
- (8) نفس، ص 436.
- (9) نفس، ص 437.
- (10) الف ليلة وليلة، المجلد الاول، ص 410.
- (11) الف ليلة وليلة، المجلد الاول، ص 410.
- (12) د. جوزيف جاسترو، الجنس وأثره في السلوك الانساني، ص 30-31.
- (13) المرجع السابق، ص 31.
- (14) د. عبد الكبير الخطيبي، في الكتابة والتجربة، ص 117.

أوساط الفئات الاجتماعية التي تحكمها بنية ثقافية معينة - لكنها لا تختلف بشكل أو بآخر عن مجمل البنى السائدة - وفي الطبقات الوسطى من المجتمع، وفي طبقات الوصيفات والجواري والتجار ويشد من ذلك بعض أبناء الملوك الذين تعلقوا بالجواري وأزالوا هذا الحاجز النفسي الكائن بين العبودية والسيادة.

في اللبالي تكون زوجة رئيس العائلة هي الموت، بل أقول للموت الذي يلد ليعطي الحياة للذكور الذين يتمتعون بها. أو على الأقل يحاولون ذلك أو يتظاهرون به⁽¹⁴⁾.

ورغم الاجواء السحرية الممزوجة بالأسطورة والحرافة، والتي تعمق بها الف ليلة وليلة تبقى عملاً أدبياً فتح كثيراً من الافاق أمام كثير من أدباء الصام، وتبرز أهمية هذا العمل الأدبي الضخم في كونه استجلاء لمظاهر الحياة والناس على المستويين الانثولوجي والاثنولوجي. فلقد قدم لنا بانوراما عجيبة لعالم سحري أخذ استفاد منه معظم طرسيه على أكثر من مستوى.

مهادثة عن



طه حسين بين محمد حسن الزيات منجي التسملي

من مواقف

عيم الفكر العربي

رجل حاضر البديهة، شائق الحديث، سمح الخلق. إذا حدثك أفاد وأمتع، وكان حديثه فيضاً من علم وظرف: هو معالي الأستاذ الدكتور محمد حسن الزيات، صهر عميد الفكر العربي طه حسين، فقد اقترن بابنته أمينة سنة 1948، وهو قبل أن يكون له صهراً كان له تلميذاً منذ سنة 1934.

درس الزيات في جامعة القاهرة حيث أحرز البكالوريوس (أي الاجازة) سنة 1939. ثم التحق بجامعة اكسفورد سنة 1947، وهو متخصص في الدراسات الشرقية والفارسية.

- كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» وثيقة في الحداثة
- حملة على طه حسين أم هجوم على حركة التنوير؟
- وفاء للازهر وخصام مع الازهرين

عمدة وحضر إحدى الجلسات ثم سأله قائلا: «يا أستاذ، البحري أحسن أم أبو تمام؟» والحق في السؤال حتى ضاق صدر العقاد، لأن العقاد لم يكن يقارن بين الشعراء بهذا الشكل. فلما اشتد الحاح العمدة قال له العقاد املا في أن يصرفه عن الحديث: «أبو تمام أفضل» فرد العمدة: «ليس كذلك؟ والله يا أستاذ هذا هو رأيي مع أي لم أقرأ هذا ولا ذاك»

حكاية بعض الناس مع كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» كحكاية العمدة مع أبي تمام والبحري.

لقد أعدت مؤخرا قراءة هذا الكتاب قراءة دقيقة، وحاولت أن أقف عند المطاعن التي انتزعوها به، واتبين مقدار صحة التهم التي وجهت إلى طه حسين. أخذت أولا موضوع الشرق هذا الذي اتهم في شأنه طه حسين بأنه قال: إن مصر ليست من الشرق، وبالتالي هي من الغرب، فهي كافرة غير مسلمة، نظرت في المسألة فوجدت أن طه حسين لم يغفل عن ذكر ما يقصد بالشرق، فقد قال في أكثر من مرة وفي مواضع مختلفة من هذا الكتاب ما معناه إن مصر ليست من الشرق إذ قصد به الشرق الأقصى أي الهند والصين واليابان. فتفكيرنا ليس تفكيرهم وتراثهم مغاير لثرائنا إنما الشرق الذي يمينه طه حسين هو الشرق القريب الذي يحيط بحوض البحر الأبيض المتوسط. وشرح معناه وقصده فقال: إن حدود البحر المتوسط الثقافية ليست حدوده الجغرافية فهذا البحر لا يقف عند الاسكندرية مثلا ولا بيروت، إنما الحدود الثقافية تتجاوز الحدود الجغرافية. وقال أيضا: إن العراق مثلا، وهذا مضبوط في «مستقبل الثقافة في مصر» جزء من البحر المتوسط وأن حضارته جزء من حضارة البحر المتوسط. ويتسحب هذا أيضا على بلاد السودان وعلى موريتانيا أي على الدول المتحدثة باللغة العربية. ثم إن طه حسين يتساءل: «هذه الحضارة الحديثة التي تسمى حضارة البحر المتوسط، ليس لنا

والزيات من رجال السياسة في مصر، وقد تقلب في عدة مناصب: فكان مدير الشؤون العربية في وزارة الخارجية المصرية بواشنطن وطهران وموقاديشو ومندوبا دائما لمصر في هيئة الأمم المتحدة وسفيرا لمصر في واشنطن. وعين سنة 1972 وزيرا للشؤون الخارجية المصرية.

وقد كتب الزيات مقالات عدة عن طه حسين أغلبها في الرد على خصومه. وأصدر سنة 1986 كتاب «ما بعد الأيام» الذي يمكن اعتباره جزءا رابعا لكتاب طه حسين «الأيام» وفيه يسجل سيرة العميد طوال نصف قرن من سنة 1922 إلى سنة 1973. ويعد الزيات الآن كتابا جديدا عن طه حسين ومعاصره.

وقد جاء الزيات إلى تونس للمشاركة في الندوة الفكرية حول طه حسين والتي نظمتها مؤسسة بيت الحكمة يومي 26 و27 جانفي 1990 بقرطاج. وقد جالسته على هامش الندوة.

فبعد الاستاذ الزيات في مستهل اللقاء عن عظيم سعادته بما استمع إليه من محاضرات طوال الجلسات العلمية للندوة، وبما لاحظته من عناية التونسيين بمعيد الفكر العربي. وهذه خلاصة المحادثة.

كتاب «مستقبل الثقافة في مصر»

وثيقة في الحداثة

الشملي: يبدو أن كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» مازال يثير جدلا كبيرا وأقوالا شتى. والمؤسف أن الذين قالوا عنه كلاما كثيرا خاطئا وغير بريء لم يتعمقوا الكتاب أو لم يقرؤوه قراءة جديلة.

الزيات: نعم. والمؤلم أن هؤلاء الناس يبنون مواقف فكرية وسياسية على أسس خاطئة. وأسمح لي أن أقص عليك هذه القصة: كان للعقاد صالون يرتاده أناس كثيرون من طبقات مختلفة. جاءه مرة

«مستقبل الثقافة» وثيقة في الحداثة

فضل عليها؟ ألم نقدم لها المعرفة في وقت ما؟ ألم ننقل إليها كتب اليونان وغيرهم؟» ويتنهي إلى القول بأن في باليرمو وفي اسبانيا وجد الرافد العربي الاسلامي في بناء الحضارة الغربية بعد الرينيسانس. إذن فحضارة البحر الابيض المتوسط لنا فيها ميراث. وليس من العيب إذن ان نستعمل ميراثنا، ونستعمل ما جده فيها رجال الحضارة الاوربية وبذلك نشارك في تراث الحضارة العالمية كلها.

أما المقصد الظاهر جدا من هذا الكلام فهو حرصه على أن يتخلص العرب المعاصرون مما قد يكون مركب نقص عندهم. فلننا في نظر طه حسين أقل من الاوروبيين ذكاء ومقدرة.. ولكن ينقصنا العلم. فعلينا ان نستوعب العلم لننافس الاوروبي او الامريكي في كل ما وصل اليه. وما ينبغي على العربي ان يتصور اطلاقا انه مخلوق أقل منزلة من الاوروبي. وعليه ان يعلم انه يستطيع ان يباريه ويتفوق عليه. وهذا كلام كرره طه حسين مرارا، هذا هو جوهر كتاب «مستقبل الثقافة في مصر»

يقولون ان طه حسين دعا في هذا الكتاب إلى انفصال مصر عن عالمها العربي. وهذه تهمة باطلة في نظري. واني ادعو القاريء الى ان يرجع الى الفصل الأخير من هذا الكتاب إن تعذر عليه قراءة الكتاب كاملا، هذا الفصل عنوانه «حلم». بماذا يحلم طه حسين؟ يحلم بأن تقوم شجرة الثقافة في مصر بشرط ان تظل فروعها كل الارض العربية حولها، وان لا تستأثر لنفسها بثقافة ولا يتقدم دون سواها من البلاد العربية. قد يقال ان هذا حلم، ان هذا «شعر» فما هو «الشعر» إذن؟ الشعر يقول انه لايد على مصر ان تقدم العلم والمعرفة في أسرع وقت الى كل البلاد العربية

التي تحتاج اليها. عليها مثلا واجب انشاء مدارس بالمجان في مكة والمدينة لان أهل الحجاز يشتاقون الى العلم وليس عندهم (في ذلك الوقت، اي سنة 1937) موارد كافية لتحصيله. عل مصر أيضا ان تسرع بتوفير المدرسين لسائر البلاد العربية. وقد سمعنا يوم امس الاستاذ الدكتور فاضل الجمالي يتحدث عن مساعدة مصر للعراق بارسال مدرسين وبانفاذ مدبرين لشؤون التربية يوم كان في حاجة الى ذلك.

أحب أيضا ان أقول كلمة أخرى عن هذا الكتاب. لماذا وضع طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر؟» في سنة 1936 أبرمت المعاهدة المصرية البريطانية التي تعترف لمصر بجزء من الحرية والاستقلال. هنا توجه طلبة الجامعة الى عدد من رجالات مصر وسألوا كل واحد منهم في فته: ما هو واجب مصر؟ ما هو مستقبل الصناعة في مصر؟ ما هو مستقبل التجارة في مصر؟ وغير ذلك من الاسئلة.. ودفعوا الى طه حسين، وهو يتأهب للسفر الى خاراج البلاد، وسألوه: «ما هو مستقبل الثقافة في مصر؟» قال لهم: «أنتم تفاجئونني بالامتحان. دون ان تعطوني فرصة التحضير، أمنحوني فرصة للتفكير أولا» ثم ذهب الى أوروبا وحضر مؤتمرين في باريس، ومؤتمر اللجان الوطنية للتعاون الفكري ومؤتمر التعليم العالي. ثم أمل كتابه على أن يكون تقريراً يقدم الى مصطفى النحاس باشا رئيس الوزراء آنذاك. وبدأ فعلا في كتابة المقدمة وهي بين يدي الآن، ولم ينشر منها في الكتاب سوى جزء قليل. ولكن حدث في الاثناء ان سقطت وزارة النحاس باشا، فسامل طه حسين نفسه قائلا: «لن أقدم هذا التقرير؟ هل أقدمه الى أناس في الحكم لا يمثلون الا الاقليات ولا تعنيهم شؤون الثقافة؟» ثم استقر رأيه على أن يقدم الكتاب للامة جمعاء ونشره في جزأين.

الثقافة في مصر». ولكن من الناس من لا يقرؤون، وإن قرؤوا فهم غالبا ما لا يدققون. ولهذا صوّت في قائمة العدد الجديد (55) من مجلة «الحياة الثقافية» إلى أن نعيد مراس النص الحسيني، أن نعيد قراءته وفهمه لأنه نص ثري. وأنا إذ أسميه هكذا «نصا حسينيا» مشتقا من الاسم فاهتداء بسنة عند الغربيين طريقة يشتق بمقتضاها من الاسم نعت للنص، وذلك حين يكون الشخص عظيما، ولقد كان عميد الفكر العربي طه حسين شخصا عظيما.

حلمة على طه حسين أم هجوم على حركة التنوير؟

الزيمات: أود أن أقول شيئا آخر: هل هجوم طه حسين «بالتبارة» شخصا من الأشخاص له علاقات شخصية، وله ككل الناس أصدقاء وخصوم، أم أن الهجوم كانت له أبعاد أخرى؟ في نظري أن من أهم الأشياء التي ينبغي أن تنشر كاملة رسائل أساتذة كلية الآداب إلى طه حسين وهو خارج مصر لأن هذه الرسائل حين تجمع وتشر تكشف لنا حقيقة مهمة، وهي أن مهاجمة طه حسين لم تكن ضد الشخص الذي اسمه طه حسين إنما ضد حركة التنوير والتقدم الفكري التي كان يقودها. والذين هاجموا لم يكونوا أشخاصا فحسب بل كانوا جهات غير معروفة دائما. وأوضح رأيي فأقول: إن كلية الآداب بالقاهرة لم يكن لها في بداية أمرها أساتذة كبار. يسمع طه حسين عن شخص مهمته بالمخاضرة الإسلامية اسمه أحمد أمين فيلتقي به ويعينه مدرسا بكلية الآداب. ويشغل عليه عبد الوهاب عزام منذ أن كان طالبا. فينجح بتفوق فيختاره طه حسين للتدريس ويعينه. هكذا اختار طه حسين كوكبة الأساتذة الذين ألفوا هيئة التدريس في كلية الآداب أول الأمر. هذه النخبة كانت نيرة

إني اعتبر أن كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» كتاب الدفاع عن الأمة العربية، وليس كتاب الهجوم عليها، كما اعتبره كتاب الاستهاض لعمدة الشباب، في مصر وفي كل مكان من الوطن العربي. اعتبر أنه كتاب ينبغي أن يقرأ اليوم أيضا لأن نصه مازال غضاضة جديدا. ويشاركني في هذا الرأي وزير التربية المصري الدكتور أحمد فؤاد سرور الذي يقول: «إني افتتح هذا الكتاب كل يوم لأعرف منه كيف سأدير شؤون وزارة التربية» وقد أعد في شأنه «كلمة» هي بين يدي الآن. وأمل أن نطبع هذا الكتاب مرة أخرى حتى يكون في متناول القراء للنظر والدرس والتحليل. أما من شاء أن يسيء به الظن فنتركه وشأنه.

الشلمي: أنا أيضا أحلم، معالي الوزير، وأرجو أن يكون حلمي «نثرا» أحلم بأن تكون الطبعة الجديدة من هذا الكتاب والتي ستشر في مصر مصدرة بمقدمة بقلمكم أنتم لأن ما تقولونه الآن أضاعة مهمة لنص مهم كبير اعتبره شخصيا من وثائق الحداثة.

الزيمات: نحاول أن شاء الله. وأحب هنا أن استذكر شيئا. فلقد سمعنا الدكتور فاضل الجبالي يذكر يوم أمس في الندوة أن طه حسين «دعا إلى تدريس اليونانية واللاتينية وهذا صحيح. ولكنه أغفل أن طه حسين دعا أيضا إلى تدريس الفارسية والتركية. ودعا إلى ألا تقصر اتصالاتنا بالثقافة العالمية، على الوجه الأوروبي منها. كذلك دعا إلى ألا تقتصر على اللغة الفرنسية أو الانكليزية في اتصالاتنا بالثقافة الغربية. كل لغة في نظره عبارة عن نافذة، وكل نافذة تعطينا ضوءا جديدا، فلابد أن نفتتح كل النوافذ.

الشلمي: لقد أكد ذلك طه حسين في الفصل الذي خاطب به توفيق الحكيم في مجلة «الرسالة» بتاريخ 31 يونيو 1933 قائلا، في فقرة متميزة، أنه ينبغي أن نتبع لشبابنا تعلم لغات أجنبية عدة حتى لا تستأثر لغة بنا دون أخرى. كل هذا مذكور في كتاب «مستقبل

الشملي: أنا اعتبر أن هذه الشهادة منك اضاءة مهمة وإثارة جيدة لقضية طه حسين مع خصومه.

- الزيات: ومن الغريب أن ينعت طه حسين بأنه عدو الاسلام. هل ان طه حسين حين جمع احمد أمين وعبد الحميد العبادي ودعاهما الى مشاركته في كتابة تاريخ الاسلام كان يكره الاسلام؟

الشملي: أنت تعرف ان احمد أمين وضع صفحات جيدة عن طه حسين في كتابه «حياتي» وذكر كيف وصل الى الجامعة، وذكر تلك المكالمات الهاتفية بينه وبين طه حسين وكيف قال له مشدوها: «أنا أصبح أستاذا في كلية الآداب؟» فرد طه حسين: «نعم أنت أستاذ في الكلية». وقد كان عميد الفكر العربي من مشجعي احمد أمين على انشاء الدراسات الاسلامية فألف الفجر والضحى والظهر واليوم. هكذا فتحت طريق علمية جديدة أمام احمد أمين بفضل طه حسين.

وفاء للآزهر وخصام مع الأزهرين

الشملي: أنا اعتبر ان هناك مسألة لا بد من اعادة النظر فيها وهي علاقة طه حسين بالآزهر الشريف. فكما ان كثيرا من الناس اخطؤوا فهم «مستقبل الثقافة في مصر» وهو في نظري «الكتاب الوثيقة» و «الكتاب البرنامج» عن قضية الثقافة والتربية في الامة العربية، كذلك اخطؤوا في فهم حقيقة العلاقة بين طه حسين والآزهر الشريف، انه لم ينتكز للآزهر في رأيي. بل انه لم يحب مؤسسة كما أحب الآزهر من البداية حتى النهاية. وما كان طه حسين ليكون من كان لو لم يكن ازهريا متشبعا باللغة العربية والحضارة الاسلامية والفكر العربي والتراث العربي. ان كل ذلك جعله يستفيد من ذلك التراث العظيم ليفهم أوروبا وليقدم لأمتة مشروعا حداثيا. ولنا دليل على ذلك في مختلف النصوص. ولكن بين ايدينا فصل تمتاز حقا بعنوان

التفكير مجددة، وصارت بفضل تدريسها ومؤلفاتها تشكل حركة تنوير وتقدم، وصارت خطرا على مصالح بعض الجهات. هنا تدخل هذه الجهات لتشتت هذه النخبة: يأتي احدهم الى احمد أمين فيقول له: «أنت أستاذ في كلية الآداب، وهذه مؤسسة حديثة، ومستقبلك فيها غير مضمون ثم انك تتقاضى هنا خمسين جنيها (مثلا) تعال نعينك أستاذا للشرعية في كلية الحقوق بيانة جنيته» ثم يذهب آخر في الوقت نفسه الى عبد الوهاب عزام، ويقول له: «أنت تتقن اللغة الفارسية، تعال نعينك في إحدى السفارات اماما للمصريين فيها» ويذهب ثالث أيضا الى ابراهيم مصطفى ويقول له «أنت أفضل من يعرف سيبويه والنحو العربي، تعال نعينك هنا أو هناك» لكن ابراهيم مصطفى يتشم ويقول: «كدت اقبل ولكنهم قالوا لي: لا بد ان تلبس ملابس ازهرية وأنا اشتريت ملابس افرنجية «طب انا اديها فين؟» والحقي انه كان من اخلاص المخلصين لطله حسين! وعرضوا على أمين الخولي ان يترك كلية الآداب ويشغل منصب سكرتير مشيخة الأزهر وهو منصب ضخم جدا. كل هذه المناصب وغيرها اغري بها الاساتذة الذين التفوا حول طه حسين. عبد الحميد العبادي يقول: «عرضوا علي منصبا من الدرجة الثالثة ماليا لا يأس صاحبه من الدرجة الثانية، لكنني فكرت وقلت يمتعني من ذلك حبي للوطن مع ان للوطن ربا يحميمه، ويمتعني من ذلك وفائي للكلية، ثم اني تذكرت صداقتك يا طه حسين فرفضت» هكذا عرضوا على احمد أمين وعبد الوهاب عزام وأمين الخولي وعبد الحميد العبادي وابراهيم مصطفى، وغيرهم كثير عرضوا عليهم ان يفصلوا عن طه حسين. واذا فلم يكن شخص طه حسين هو المقصود بالم هجوم واتما حركة التنوير التي كان يتزعمها طه حسين هي التي كانت هدفا لهذا الهجوم.

«ربع مية» نشره طه حسين في كتابه «أحاديث». وقد كتبه عندما زار الأزهر بعد غياب طويل وبكى فيه من ذكرى الأزهر. ان طه حسين لم يهاجم الأزهر، ولكنه هاجم الضحالة الفكرية والضعف التربوي في الأزهر. ولقد اعترض طه حسين بالاسماء الجديرة بالتقدير داخل الأزهر مثل سيد المرصفي ومحمد عبده وغيرهما.

الزيات : حقيقة أنا موثق بهذا الكلام. وعندما كنا نفكر في تكريم طه حسين تكريماً دولياً كنت أقول لابد أن يكون من بين المكرمين شيخ الأزهر. زلقد أخطأ الأزهر عندما احتفل بعظمته وعلمائه ولم يحتفل بطه حسين. لقد أحب طه حسين الأزهر قبل أن يراه وقبل أن يفرق في طلب العلم فيه. ولكنه حينما دخله وسمع أستاذ الأدب يفسر الشعر العربي الفصيح بالعامية المصرية، وسمع مفسر القرآن يقرأ الآية الكريمة «إذ يبايعونك تحت الشجرة» هكذا: «اذبا يعونك تحت الشجرة» وحين وجد في الأزهر واجوها أخرى من الضعف ضاق صدرها بهذا وبها وصل اليه الأزهر في مرحلة الغروب، وأراد أن يشرق العلم فيه من جديد. لقد أحب طه حسين الأزهر فعلاً، وكان يجب أن يكون الأزهر كما كان في سالف عهده منارة للعلم. وأنا أختتم كلامي بهذه الكلمة :

في القرن الخامس عشر للميلاد كان هناك انكليزي يدعى ادولارد أوف باس، أدولارد من مدينة باس. كان طالباً بجامعة اكسفورد. فحدث ان قرأ الأستاذ نصاً، فشك أدولارد في صحته لما فيه من تناقض. فضربه الأستاذ وقال له: اسمع واحفظ لا ولا تعترض على أقوال القدماء. فضاق صدر الفتى، وسافر الى باريس، فوجد نفس الطريقة في التعليم:

ماثورات مقدسات لا يجوز التطاول عليها ولا محاولة فهمها. فترك باريس، وعبر جبال البريريه الى اسبانيا، وحل بظليطة وكان العرب قد بدأوا يخرجون من اسبانيا ولكن بقي علماءهم وبقيت تعاليمهم. هناك انتهج الفتى لما وجد من مناقشات سليمة وجدل عقلي وكتب ادولارد الى ابن أخيه يقول له: «تعال انظر كيف ان معاهد الاسلام منافذ للنور، وليست مكاناً للانغلاق شأن اكسفورد او باريس» ثم اغري الفتى بالوصول الى معاهد المسلمين خارج اسبانيا، فعبر الى المغرب فتونس وتعلم العربية وترجم كتباً من العربية الى اللاتينية الوسطى منها كتاب عن الموسيقى وأخرى كثيرة وأصبح هذا الانكليزي استاذاً لبيكون (BACON) وغيره من علماء أوروبا الذين اشعلوا نور الحضارة الاسلامية في أوروبا كما يقول طه حسين. وقد اصدرت جامعة اكسفورد كتاباً عن هذا الرجل، فرأيت ان أعرف بالرجل والكتاب فكتبت مقالات في «الانكليز» فنظروا لما طه حسين عنوان «قابس النار». فلما نشرت هذه المقالات تلقت خطابات من بعض مشايخ الأزهر يقولون فيها: «فهمنا عنك انك تريد ان تعرض بالأزهر، واكسفورد عندك اختراع منك لتقول ان الأزهر «وحش» والحق ان ما ذكرته كان حقيقة تاريخية. لكن ازهري العصر الحديث رأى نفسه في صورة الشيخ الكسفوردي القديم. طيب، هل ان طه حسين ينهى على اكسفورد انها جامعة؟ هل يقول ان باريس ليست مكاناً للعلم؟ طبعاً لا. لكن تمر على الجامعات، كما تمر على الرجال، فترات يصيبها فيها الاعتلال والضعف ولا بد ان نعينها على ان تسترد الصحة والعافية. وهذا بالضبط ما حدث للأزهر.

يهود تونس

في بدايات نظام الحماية (1881-1911)

بقلم: محمد العربي السنوسي

ولقد تعرض اليهود، فعلا الى بعض الاعتداءات في فترات الأزمات الاجتماعية والاقتصادية وكذلك السياسية التي عرفتها البلاد. ولم تتخذ هذه الاعتداءات أبداً شكل التجاوز (بوغرومات) المعدة مد أمد طويل وبسابق اضمار، والمقترفة ببرودة دم مثلاً وقع في أوروبا⁽¹⁾ ذلك لانه من المبالغ فيه اعتبار هذه الاحداث بمثابة عمليات «الاضطهاد»⁽²⁾ بسبب حقد وراثة بين طائفتين (الاسلامية واليهودية) هما، فضلاً عن كل أمر شديدتي الامتزاج حسب اليهودي أندري شوراقي⁽³⁾ فهذه الاحداث هي في الواقع عوارض طبيعية في تاريخ المغرب العربي عامة، وتاريخ تونس خاصة، تضرر من جراتها كل من المسلمين واليهود على حد سواء وفي نفس الوقت⁽⁴⁾. ووصفة عامة وعلى عكس ما تعرض له اليهود في أوروبا الشرقية من الاضطهاد ومجازر ومعاودة للسامية، فانهم في أرض الاسلام، عاشوا سعداء⁽⁵⁾.

وكانت تونس من ناحية أخرى - مثل غيرها من بلدان المغرب العربي ملجأ للعديد من يهود الأندلس الذين فروا من محاكم التفتيش التي أقيمت باسمياتها خلال القرن السادس عشر أو الذين أطردوا نهائياً مع من تبقى من المسلمين المورييسكوس سنة 1609 لأنهم رفضوا التنصر⁽⁶⁾.

يعتبر يهود تونس أنفسهم منذ المهود القديمة من أبناء البلاد الأصليين بل يعتقد بعضهم أنهم من البربر، وهم أول المستائكن تاريخياً بشمال افريقيا⁽⁷⁾ ويرى آخرون بأن يهود تونس، المرتبطين دينياً بجاليات العراق وفارس وكردستان، أي ببابل القديمة⁽⁸⁾ تقدموا الى البلاد صحبة الفنيقيين⁽⁹⁾ وأقاموا بقرطاجنة والمدن الساحلية⁽¹⁰⁾ ولكن مما لاشك فيه أن اليهود انتشروا في شمال افريقيا، منذ العهد الفنيقي أي في أواخر القرن التاسع قبل الميلاد، قصد نشر التوحيد لدى المستائكن⁽¹¹⁾ وكان تعرضوا فيما بعد، خلال فترة الاحتلال الروماني الى الاضطهاد وخاصة منذ عام 325 بعد الميلاد، عندما وقع اقرار المسيحية كدين رسمي للدولة الرومانية⁽¹²⁾، ثم مواصلة هذا الاضطهاد في العهد البيزنطي⁽¹³⁾ فإن وضعية اليهود بتونس قد تغيرت كلياً مع انتشار الاسلام في ربيع شمال افريقيا والأندلس، لما تجلت به هذه الديانة من تسامح مع أهل الكتاب، رغم ما أبدته الكاهنة⁽¹⁴⁾ من مقاومة للمسلمين في بداية الفتح. لقد عاش اليهود بتونس بمثابة أقلية دينية، لا أقلية عرقية، فتمكنوا، حسب القانون، من ممارسة شعائرهم الدينية بكامل الحرية⁽¹⁵⁾ ومن المشاركة في الحياة العلمية والثقافية والاقتصادية⁽¹⁶⁾.

قانونا يمكن يهود الجزائر من التمتع بالمواطنة والجنسية الفرنسية مباشرة سنة 1870⁽²⁷⁾ وكانت قبل ذلك، قد تدخلت لقائدة يهود الايالة التونسية، مثلها وقع في قضية باتوسفاز⁽²⁸⁾ أو عند صدور عهد الأمان سنة 1861⁽²⁹⁾ ودستور سنة 1861⁽³⁰⁾.

وان كان أغلبية اليهود أو المؤرخون بصفة عامة، يعتبرون الاصلاحات الدستورية التي تحققت في تونس في أواسط القرن التاسع عشر، كانت بفضل الضغوط التي سلطتها الدول الأوروبية على البايات، فانهم وان كانوا يحقن في هذا المنحى نسيبا تناسوا أن هذه الاصلاحات وقعت بمحض ادارة المصلحين التونسيين، وخاصة خير الدين التونسي⁽³¹⁾ وأحمد بن أبي ضياف⁽³²⁾ الذين كانوا يرغبون في تركيز أسس نظام دستوري، يعتمد التفريق بين السلط، قصد القضاء على الحكم الفردي المطلق للبايات وقرار العدلي لتسوية الجفران، من ناحية، وحماية البلاد من اطماع الدول الأوروبية من ناحية أخرى⁽³³⁾.

فمتى سنة 1856، وقع الغاء الجزية المفروضة على اليهود، بينما أعيد فرض ضريبة المجبة⁽³⁴⁾ على الاهالي بدون استثناء⁽³⁵⁾ ورغم الثورة التي اندلعت بقيادة علي بن غداهم سنة 1864⁽³⁷⁾ ضد حكم البايات، وابطال العمل باصلاحات 1857 و 1861، اثر قمع هذه الثورة⁽³⁸⁾ فانه لم يقع الغاء القوانين التي تمنح لليهود امتيازات⁽³⁹⁾.

ويعزى ذلك على الأرجح الى سببين :

أولها، ان حكومة الباي، كانت في أمس الحاجة، في بداية الستينات من القرن الماضي، الى سيولات وأموال عديدة لتسديد الكثير من المصاريف والديون التي استوجبت الاصلاحات العسكرية والادارية التي شرع فيها المشير الاول احمد باي⁽⁴⁰⁾ والتي تواصلت من بعده وقد لعب بعض اثرياء اليهود دورا كبيرا في هذا المجال⁽⁴¹⁾ إذ كان الصادق باي⁽⁴²⁾ لا يثق الا فيهم لادارة شؤونه المالية⁽⁴³⁾ وكذلك على الرغم مما قام به كل

وقد قام يهود الاندلس أو يهود القرانة، مثلها وقع تسميتهم فيها بعد⁽¹⁸⁾ بتعزيز الجاليات اليهودية التونسية التي تركزت بالمدين الساحلية، وخاصة بنزرت وتونس العاصمة، ونابل، وسوسة، وصفاقس، وجربة⁽¹⁹⁾؛ ولكن رغم عملية التعزيز هذه فان يهود القرانة، المتأثرين آنذاك بالنهضة الثقافية الأوروبية استنكفوا من اليهود التوانسة أي أصيلي البلاد ورفضوا الاختلاط بهم⁽²⁰⁾ بل رفضوا تنظيم حياتهم اليومية والدينية على حدة، مكونين بذلك جالية وسط الجالية، اثر عملية الانشقاق التي تسببوا فيها سنة 1710 . ولقد استمر هذا الانقسام بين يهود القرانة ويهود التوانسة الى غاية سنة 1944 ، على الأقل من الناحية القانونية⁽²¹⁾.

يهود تونس قبل انتصاب الحماية الفرنسية سنة 1881

لقد تمكن يهود القرانة، بفضل علاقاتهم العائلية والتجارية مع يهود إيطاليا وفرنسا، أن يحتلوا مراكز هامة في السلم الاجتماعي، مع أقلية من وجهاء اليهود التوانسة، وأن يحكموا السيطرة على التجارة الخارجية للايالة التونسية، مكونين بذلك دولة وسط الدولة⁽²²⁾ نظرا لدور الوساطة الذي لعبوه خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو الدور الذي مكن للاستعمار الفرنسي من تفريضه⁽²³⁾ للدخول الى البلاد التونسية واحتلالها سنة 1881 .

ففي سنوات 1860 - 1880، وفي ظروف شرعت فيها فرنسا تخطط لاحتلال الايالة التونسية قصد ضمان تواجدها بالجزائر التي استعمرتها سنة 1830⁽²⁴⁾، استغلت باريس دور «الوساطة» الذي كان وجهاء يهود القرانة والتوانسة يلعبونه في تونس للتدخل في شؤونها فشجعت الرابطة الاسرائيلية العالمية⁽²⁵⁾ على فتح المدارس لنشر اللغة والثقافة والحضارة التونسية والحضارة الفرنسية في صفوف يهود تونس⁽²⁶⁾. وقد كانت فرنسا في نفس الاطار والظروف، أصدرت

من قائد اليهود⁴⁴ أنسيم شامة⁴⁵؛ ثم ابن أخيه شلومو شامة⁴⁶ من عمليات اختلاس وتهريب أموال الخزينة⁴⁷ أدت في النهاية إلى إفلاس الدولة وإلى تكوين لجنة دولية لمراقبة ميزانية وأموال الأيالة التونسية⁴⁸.

أما السبب الثاني فيتمثل في عدم إلغاء الامتيازات الممنوحة لليهود والتي لا تخص عمليا إلا أثرياءهم فيعود حسب ظني أيضا، إلى أن الدولة التونسية لم ترغب في إثارتهم حتى لا يقدموا على طلب الجنسية الأجنبية من القنصليات الأوروبية، خاصة وأن هذه الأخيرة شرعت في إطار سياستها الاستعمارية تسابق على منح مواطنتها لليهود حتى يصبحوا من أفراد جاليتها ويعززوها. فيهود القرنة مثلنا ذكرنا⁴⁹ يعتبرون أنفسهم متفوقين ثقافيا وحضاريا، وأهم من أصل أوروبي، فبدأوا منذ 1860 يتخلدون الملابس الغربية ويتكلمون، من حيث السكن أخرج الحفارة القديمة⁵⁰ في اتجاه الحي الأوروبي الحديث وبرزلوسون ابتناءهم إلى جامعة بيزة Pisa الإيطالية⁵¹.

وهذا ما جعل المصلحين، وخاصة ابن أبي ضياف يفكرون في تمكين اليهود من مقعد أو مقعدين في البرلمان الذي وقع إنشاؤه بمقتضى دستور عام 1861⁵² مكررا؛ وإن كان عدد يهود القرنة عام 1860، لا يفوق الألف، فإن نصفهم تقريبا كانت لهم جنسية أجنبية فهناك 397 يهوديا يحملون المواطنة الطوسكانية الإيطالية، بمقتضى معاهدة وقع توقيعها عام 1822 مع دوق توسكان⁵³؛ أما عائلتا فورتى وفلانسي، فقد كانتا تتمتعان بالمواطنة الفرنسية، بينما نجد خمس عائلات أخرى تحظى بالرعاية البريطانية⁵⁴ وبما أن عدد يهود القرنة، الذين حصلوا على حاية مختلف القنصليات الأجنبية، وخاصة القنصلية الإيطالية، قد ارتفع سنة 1871 إلى 1100 شخص، من بينهم بعض أثرياء اليهود التونسية، فقد أصبحت فرنسا لا تتأخر على منح مواطنتها لأي يهودي من

القرنة «أثبت أنه أقام مدة وجيزة بمرسيليا»⁵⁵، غير أن هذه السلطات الفرنسية، بقيت في هذا الإطار، قبل أو بعد اقرار الحماية على تونس متصلة مع بقية اليهود، رغم ادعاءات العديد منهم بأنهم من أصل جزائري⁵⁶ ويعود هذا التصلب بالإضافة إلى عدة عوامل إلى أن العديد من التجار الفرنسيين تخوفوا، منذ سنة 1862، من منافسة اليهود لهم، لما لدى معظم هؤلاء من «مؤهلات تجارية عالية»⁵⁷.

ولكن السؤال المطروح، هل كان يهود تونس، قبل أو بعد الحماية، يمثلون «الشعب الطبقة مثلنا أكده أبراهام ليون بالنسبة لليهود شرقي أوروبا»⁵⁸ في الواقع وخلافا لما أقره ليون لم يكن يهود تونس يمثلون فئة اجتماعية متناسقة⁵⁹.

فقبل انتصاب الحماية سنة 1881 كان عدد اليهود جملة يقدر بثلاثين ألف نسمة يعيش معظمهم في العاصمة. وعلى عكس ما كان شائعا، لم يكن جلهم يشتغلون بالتجارة «لم تخصص بها إلا فئة منهم»⁶⁰ فقد كانت هذه الجمالية تنقسم إلى ثلاث مجموعات يهود القطاع الرأسمالي، والطبقة المتوسطة، والفقراء⁶¹ وقد كان هؤلاء فعلا، من المعوزين، يقومون بأشغال حقيرة ذات دخل بسيط وغير قار، إذ كانوا من الباعة المتجولين، ومن التنادلين وعمال المطاعم الشعبية وماسحي الأحذية والاسكافين أو التسولين.

وعلى عكس هؤلاء المعوزين الذين لم يشرخوا اهتمام أي قوة دولية كانت لها اطباع في تونس قبل 1881 ولا اهتمام فرنسا بعد انتصاب نظام الحماية، فإن يهود القطاع الرأسمالي المهيمنين على مالية الدولة وتجارة البلاد الخارجية وأغليتهم من يهود القرنة، كما أسلفنا قد كانوا محل عناية باريس التي أرادت استعالمهم كأداة للسيطرة على البلاد من ناحية، ولمواجهة المطامع الإيطالية من ناحية أخرى.

أما الطبقة المتوسطة، وأغلبية أفرادها من اليهود التونسية فقد كانت تتكون من الحرفيين وصغار

يهود تونس ونظام الحماية الفرنسية

ما أن أبرمت معاهدة الحماية الفرنسية على الايالة التونسية بباردو في 12 ماي 1881 ، ثم وقع تأكيدها بمعاهدة المرسى في 8 جوان 1883⁽⁷⁶⁾ اعتبر يهود تونس ، وخاصة أبناء الطبقة الوسطى ، الذين تلقوا ثقافة فرنسية بمدارس الرابطة الاسرائيلية العالية وعلقوا آمالهم في عدالة بلد ثورة 1789 «أن وضعتهم القانونية لم تعد تتماشى وطموحاتهم وانتماءاتهم الثقافية اللاتينية مما أدى الى تصدع في صفوف الجالية اليهودية أفرز «بين الآباء والابناء هوة عميقة»⁽⁷⁷⁾.

فلمتصبون دينيا ، ووجهاء الجالية ، والشيوخ وجماعة الجيراريم⁽⁷⁸⁾ كانوا يريدون التمسك بمعادتهم وتقاليدهم وكانوا يميون ويؤججون لدى عامة اليهود «معتقدات وأخرى غير قابلة للتوفيق من الثقافة الفرنسية» وقد وقع تشجيع هذا الاتجاه ، من قبل المحافظين والخاصين ، وكذلك بعض يهود القرائة من رعايا بريطانيا وإيطاليا . إذ أن هذا الاتجاه كان «يرفض التشريعات الفرنسية المتعلقة بالزواج والارث»⁽⁷⁹⁾ مثلاً لاحظ ضابط من يهود فرنسا ماثير قدم الى تونس في صائفة 1881 بغية تنظيم يهود البلاد وحثهم على مساندة التواجد الفرنسي فاقترح ماثير تكوين «مجلس حاخامي» .

وفي نوفمبر 1885 ، اجتمع 293 . من يهود العاصمة فقط في جلسة عامة وكلفوا 26 منهم لدراسة مشروع تأسيس مجلس حاخامي من 12 عضواً ، تكون مهمته ادارة شؤون الجالية من جهة وضمان تمثيلها في البلاد من جهة أخرى⁽⁸⁰⁾ . ولكن هذا المشروع الذي بقي مطلباً أساساً الى حدود سنة 1920⁽⁸¹⁾ لم يشهد النور ولم يحض بموافقة السلط الاستعمارية ، لعدة أسباب سيقع ذكرها . هذا في خصوص اليهود التقليديين والوجهاء .

التجار ، وباعة المصوغ والحلي ورجال الدين وقد كان افراد هذه الطبقة ميوذيين من طرف الفرنسيين ويهود القرائة في نفس الوقت .

واذن ، فقد كانت الجالية اليهودية بتونس قبل الحماية وبعد اقرارها أيضاً غير متجانسة ، لا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ولا من حيث الانتباه الثقافي والحضاري وقد كان معظم افرادها باستثناء الاقلية المتجنسة يخضعون للقوانين التونسية باعتبارهم رعايا الباي . وقد كان العديد منهم وخاصة المقيمين بعيداً عن العاصمة غير متحمسين للتدخل الاوروبي⁽⁸²⁾ «خوفاً من مزاحمة الاوروبيين لهم التي من الممكن ان تعيق امكانياتهم في الاثراء عن طريق الربا»⁽⁸³⁾.

وأمام هذه الوضعية عملت فرنسا على تركيز فرع للرابطة الاسرائيلية العالمية⁽⁸⁴⁾ التي كانت تسمى الى احداث تغيير في وضعية اليهود عن طريق التحرير الفكري لا عن طريق الهجرة⁽⁸⁵⁾ فقامت هذه الرابطة عام 1884 ، بتأسيس لجنة جهوية بجوش رقم قدم الاعتراف بها من قبل سلطات الباي⁽⁸⁶⁾ فقد فتحت مدرسة ابتدائية للفتيان عام 1878 ، مباشرة اثر حصول فرنسا في مؤتمر برلين لنفس السنة ، على موافقة الدول العظمى للشروع في احتلال تونس⁽⁸⁷⁾ ثم اقامت بعد معاهدة باردو⁽⁸⁸⁾ مدرسة ثانية للفتيات عام 1882 ، وثلاث مدارس أخرى بباجة ، ومهدية ، وسوسة في السنة الموالية ، وأخيراً مدرسة بصفاقس عام 1905⁽⁸⁹⁾ وقد وجدت الرابطة معارضة شديدة في جنوب البلاد نظراً الى أن يهود كل من قابس وجربة وبقية مدن الجنوب ظلوا متعصبين دينياً ورفضوا ارسال ابنائهم الى المدارس الأوروبية حتى لا يجبروا على التخلي عن حياتهم التقليدية⁽⁹⁰⁾ .

وقد تمكنت فرنسا ، عن طريق هذه المدارس من تنمية الطبقة الوسطى من اليهود الذين رأوا في نظام الحماية بتونس فرصة وسيلة لاتعاقبهم وتحجروهم⁽⁹¹⁾ .

تتناقض والنظام الحالي. ففي المدرسة تصبح مشاعرهم فرنسية ولذلك من المنطقي إخضاعهم للقوانين الفرنسية⁽⁸⁷⁾ وأظهر أصحاب هذا الاتجاه اللاتكي أنهم على استعداد للتخلي عن قانون أحوالهم الشخصية⁽⁸⁸⁾ معتبرين «أن القوانين اليهودية المحلية من حيث الحق الشخصي والعائلي تنافي واندماج اليهودي الكلي في المجموعة الفرنسية⁽⁸⁹⁾ كخاصة فيما يتعلق بوضعية المرأة ذلك لأن القوانين المتعامل بها في تونس وخاصة باليهود تتميز في نظرهم بالعقلية القبلية⁽⁹⁰⁾ كما يرى أصحاب هذا الاتجاه الاندماجي أنه في صورة ما إذا تعارضت صيغة التجنيس الجماعي لليهود نص معاهدة الحماية فانهم يقرحون على فرنسا إصدار قانون يمكن يهود تونس من الاحتكام الى القضاء الفرنسي، لا (أن يقصدوا) الى المحاكم الحاخامية «المتحجرة والمتعصبة»⁽⁹¹⁾.

ولقد تزعم هذا الاتجاه منذ عام 1905 ، مردوخاي سايحة الذي أصدر سنة 1906 جريدة باللغة الفرنسية تحت عنوان «لاجوسيتيس»⁽⁹¹⁾ بغية تكثيف الدعاية لفائدة ادماج اليهود تحت راية القوانين الفرنسية. وقبل انعقاد المؤتمر الاستشاري للمستعمرات الفرنسية.

الذي انعقد في باريس في نوفمبر 1909 قصد تدارس الاصلاحات الممكن ادراجها على ضريبة المجبة، وامكانيات تسليط القوانين على يهود تونس، قام بجمع جريدة «العذالة» بحملة دعائية وتنظيم تجمعات، مطالباً، في عريضة⁽⁹²⁾ ضرورة اعتبارهم مواطنين فرنسيين والملاحظ أن هذا النوع من التحركات لم يكن جديداً. فقد قلعت نفس المجموعة نفس المطالب للمؤتمر الاستعماري المنعقد بمسيلييا عام 1906 ، ومؤتمر شمال افريقيا الملتئم بباريس عام 1908 وقد ساندتهم في هذا المنحى، منذ 1905 ، كل من الفرع التونسي لرابطة حقوق الانسان والمواطن⁽⁹³⁾ والحزب الراديكالي الاشتراكي⁽⁹⁴⁾.

أما فيما يتعلق بيهود الجليل الجديد «وهم يتمتعون حسب مردوخاي سايحة الى الطبقة الوسطى⁽⁷⁷⁾ وترددوا على المدارس الفرنسية وقد اعتبر هؤلاء أنفسهم منبوذين، ويدون جنسية اذ ليسوا بتونسيين ولا يتمتعون الى أي بلد أجنبي، وليسوا بمواطنين فرنسيين⁽⁷⁸⁾ وأرادوا انتهاز الظرفية التاريخية الجديدة⁽⁷⁹⁾ آملين في الحصول على الجنسية الفرنسية جماعيا وبالتالي الارتقاء الى مصاف الحياة، لا البقاء في وضعية المحميين مثل بقية المتساكنين فيادروا بالابتعاد عن الأهالي السلميين، محتريتهم ومتعالين عليهم⁽⁸⁰⁾ مظهرين تعلقهم بفرنسا مؤيدين تواجدتها في البلاد ومطالبينها في بعض الاحيان باستعمال القوة والقمع ضد المتساكنين⁽⁸¹⁾.

فمنذ 1881 غنى هؤلاء اليهود أن يصبحوا مثل اخوانهم في الجزائر في نفس مستوى الأوروبيين بالمستعمرة⁽⁸²⁾ وذلك بتطبيق الأمر الصادر في 24 أكتوبر 1870 المسمى بأمر كريسيو الذي مكن يهود الجزائر ألياً من المواطنة الفرنسية ولكن الاتجاه أصيب بخيبة أمل بسبب طبيعة نظام الحماية نفسه والذي يستعمل به فرنسا في العديد من المناسبات.

ولم يتردد هذا الاتجاه في التقدم بنفس الطلب في ظروف أخرى فبعد إلغاء الشهادات الفصائلية عام 1897⁽⁸³⁾ وإعادة تنظيم المحاكم الحاخامية 1898 ، وظهر حوادث عرضية في نفس السنة بين مختلف الجاليات نتيجة لأحداث الجزائر واعلان مراجعة قضية دريفوس⁽⁸⁴⁾ قام يهود الاتجاه بنقد اجراءات جديدة معتبرينها منقوصة ومطالبين في نفس الوقت بتعميم المشمولات القضائية الفرنسية وكذلك المواطنة الفرنسية على كل يهود الايالة وعلى الأقل تمكينهم في حق الاختيار، والمتمثلة «في قدرة الأهالي على التخلي عن قانون أحواله الشخصية والامثال الى القانون الفرنسي وقتياً أو جزئياً»⁽⁸⁵⁾ فهم يرون أن المبادئ والافكار التي لفتتها إياهم المدرسة اللاتكية

لم يحصل هذا الاتجاه الاندماجي الذي قاده كل من مردوخاي ساجا والمحامى جاك شالوم على مبتغاه المتمثل في التجنس الجساعي «لكل اليهود»⁽⁹⁹⁾ وأمام رفض السلطات الفرنسية الاستجابة ظلت هذه المجموعة تجدد طلبها فيما بين الحارين ففي 1925 وقع عرض نفس المقترح أمام لجنة التأمّت قصد البحث عن اجراءات كفيفة بالقيام باصلاحات بالبلاد⁽¹⁰⁰⁾ ورغم هذا التقصير من جانب السلطات الاستعمارية ازاءهم لم يتوان هؤلاء اليهود عن اعلان ولاءهم لفرنسا بلد ثورة 1789 التي يدين لها كل يهود العالم بفتحها لهم باب الاعتناق⁽¹⁰¹⁾.

وبالاضافة الى مجموعة جريدة العدالة التي تطالب بالاندماج والانصهار الكلي في المجتمع الفرنسي، أفرزت الطبقة الوسطى لليهود اتجاهًا ثانيًا تجمع حوار جريدة «لي ديفينسور» *Le défenseur*⁽¹⁰²⁾ التي أنشأها سنة 1908 نسيم حداد وفكتور شالوم بإعادة البورجوازية اليهودية المرسدة والمعتدلة⁽¹⁰³⁾. وكان يطالب بالاعتناق فقط، رافضا الانصهار في المجموعة الفرنسية قصد المحافظة على خصوصية اليهودية وقوانين أحوالها الشخصية وعاداتها الموسوية وقد أكد هذا الاتجاه على ضرورة منح يهود تونس مجلسا خاصا.

ورغم اختلاف هذين الاتجاهين جزئيا، فإنهما يلتقيان على أرضية واحدة ألا وهي التخلص من المواطنة التونسية والالتقاء الى البلاد التي عاشوا فيها قرونا بدون مشاكل مع أهلها. ولقد وجد هذا التيار معارضة كبيرة من قبل العمرين والفرنسيين بصفة عامة. ولا غرابة أن تصدر، قبل الحرب العالمية الأولى جرائد معادية للسامية ولليهود تونس مثل أسبوعية القصبة *La kasbah* عام 1888⁽¹⁰⁴⁾ والمستقل الاشتراكي المعادي لليهود

سنة 1901⁽¹⁰⁵⁾ والمستقبل *L'Indépendant* عام 1907⁽¹⁰⁶⁾.

وعلى الرغم من ذلك، فقد تمكن اليهود المتعلمون من الحصول على مكسبين ضئيلين أولها اصدار مرسوم في 3 أكتوبر 1910 يقضي بمنح الجنسية والمواطنة الفرنسية لكل يهودي تقدم بطلب في ذلك على شرط أن يكون حاملا لشهادة الدكتوراه، وثانيها قانون مسمى *Messimy* الذي يمكن اليهود من القيام بالخدمة العسكرية في صلب الجيش الفرنسي، لا في الليف الاجنبي مثلما كان سابقا، للحصول بعد هذه الخدمة على المواطنة الفرنسية ولم يقع التخفيف من وطأة هذه القوانين التي سمحت لـ 299 يهوديا تونسيا بالحصول على الجنسية الفرنسية فيما بين 1911 و1923 - الا بعد الحرب العالمية الأولى التي شارك فيها 400 يهودي الى جانب فرنسا⁽¹⁰⁷⁾ ولكن قانون 1923 اشترط الاجازة للتمكن من المواطنة الفرنسية. فمكّن هذا القانون 6640 يهودي من التمتع بها فيما بين 1924 من بين 27228 متجنس أي بنسبة 24.42% على أن 180 يهوديا فقط تقدموا فيما بين 1938 بطلب للتجنس⁽¹⁰⁸⁾ ولم تأت اجراءات تنقيح قانون 1910 والتنازل عن الشروط التي فرضتها قبل سنة 1923 الا في اطار مقاومة الحظر الايطالي⁽¹⁰⁹⁾ خاصة وأن عدد الايطاليين أكبر بكثير من عدد الفرنسيين وأن ايطاليا الفاشية أكدت نواياها التوسعية في تونس على حساب فرنسا⁽¹¹⁰⁾، إن هذه المعطيات هي مؤشرات الى اعتبار أن السياسة اليهودية لفرنسا لم تكن واضحة وأنها تعاملت مع هذه الجالية حسب ما تقتضيه الظروف معاملة المحافظة على موازين القوى بين المعمرين الفرنسيين من ناحية والأمازيغ وسلطة الباي من ناحية أخرى.

السياسة اليهودية لفرنسا في بداية عهد الحماية الى ما قبل الحرب العالمية الأولى

إن الشروط التي فرضتها فرنسا وسلطات الحماية بصفة خاصة على اليهود التونسيين سنة 1910

بصفة نظام الحماية تعلات الاخفاء، لاختفاء طبيعة النظام الاستعماري وحقيقته: فقد كانت لفرنسا عدة اعتبارات تتعلق بسياساتها المتوسطة، خاصة مع إيطاليا جعلتها ترفض مواطنتها لليهود التونسيين بصفة جماعية فقبل اقامة نظام الحماية على تونس عام 1881 ويعدها مباشرة بحثت فرنسا مثلما اسلفنا عن سند لدى اليهود، فشجعتهم على ان يصيحوا من مجيئها لمقاومة اطياع روما في تونس، لكن احداث مارس 1887، وخاصة مظاهرتي يومي 21 و 22 من نفس الشهر جعلتها تغير موقفها ازاءهم، فكانت الحيلة منهم والشك في ولائهم.

وقد كانت هذه الاحداث نتيجة لقانون 27 ديسمبر 1886 والذي نشر بالرائد التونسي⁽¹¹⁶⁾ يوم 13 جانفي 1887. ويرغم هذا القانون كل المسجون واليهود على اللجوء الى خدمات شركة انشائها ببلدية الحاضرة لنقل الاموات للمقابر. فرأى اليهود في ذلك إهانة لمشاعرهم الدينية، وقام الحاخاميون بتحريض جمهرة اليهود، فكانت المظاهرات المذكورتان آنفا، حيث وقع اطلاق شعارات منوطة لفرنسا وأخرى مساندة لايطاليا⁽¹¹⁷⁾. ثم ان السلطات الفرنسية كانت على يقين من «أن هؤلاء التساكين (اليهود) لم يكونوا متورين لكي يتفهموا في نفس الوقت، دون الاشارة الى واجباتهم، عجزهم ومصالحهم الحقيقية⁽¹¹⁸⁾». وقد اعتمدت السلطات الاستعمارية على هذا العجز⁽¹¹⁹⁾ «للمحافظة أولا على انقسام الجالية اليهودية نفسها الى قسمين متنافرين: يهود القرانة ويهود التوانسة⁽¹²⁰⁾ وثانيا، لاثارة السلمين ضدهم وذلك بجعلهم ظاهريا، مواليين للنظام الذي أقرته مع اقصائهم عن الجالية الفرنسية حتى لا يقع في يوم من الايام المس بالمصالح الاقتصادية والسياسية هذه الاخيرة⁽¹²¹⁾».

ورغم العرائض والمظاهرات والتدخلات لدى وزارة الخارجية الفرنسية المشرفة على تونس من قبل

للحصول على الجنسية والمواطنة الفرنسية، كانت خاضعة لعدة عوامل، منها طبيعة نظام الحماية ومؤسساته وكذلك العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

فقد كانت فرنسا مقتنعة بعدم قدرتها على تطبيق ما جاء في مرسوم كريميو الخاص بيهود الجزائر، في البلاد التونسية⁽¹²²⁾ باعتبار أن النظام القائم بتونس يختلف عن النظام المسلط على الجزائر⁽¹²³⁾. فهذه الاخيرة كانت، منذ 1830، تعتبر مقاطعة فرنسية تديرها وزارة الداخلية الفرنسية مباشرة بينما كانت تونس تخضع الى نظام الحماية أي أن فرنسا مازالت حسب معاهدتي باردو 1881 والمرسى 1883، تعترف بسلطة الباي وينفوذ على الأهالي⁽¹²⁴⁾ ورعاياه اليهود⁽¹²⁵⁾ ان فرنسا لم تكن ترغب في تطبيق مرسوم كريميو بتونس حتى لا تكون سببا في اثاره اضطرابات مثلا وقع في الجزائر سنة 1870⁽¹²⁶⁾ لقد اعتبر يهود تونس من ناحيتهم، ان معاهدتي باردو والمرسى لم تحدثا ثورة عميقة في وضعيتهم «اذ ان فرنسا كانت ترى بان المعاهدتين المشار اليهما، لا تمكثانها من «تجريد الباي من عنصر أسامي من سلطته، وذلك بإرضاخ رعاياه الاسرائيليين الى القوانين الفرنسية بصفة جماعية⁽¹²⁷⁾ كما لم تتغافل فرنسا في هذا الاطار، عن المماضة التي ابدتها كل من حركة شباب تونس قبل الحرب العالمية الاولى⁽¹²⁸⁾ والحركات الوطنية التونسية في فترة ما بين الحربين العالميتين. وقد احتجت هذه الحركات على فكرة منح الجنسية الفرنسية لرعايا تونسين وتوفيرها لمن يدعون ان هذا الامتياز امكانية للانسلاخ عن التونسين والعدالة الطبيعية» كما اعتبرت هذه الحركات ان هذا اجراء «سيخل بالتوازن الاجتماعي في تونس وسيثير صراعات كثيرة لا يمكن مداراتها⁽¹²⁹⁾ بالإضافة الى انه يمثل خرقا خطيرا لمعاهدتي باردو والمرسى⁽¹³⁰⁾».

ولم تكن هذه المسائل القانونية والاجتماعية المتعلقة

شاة الحزب التونسي في مارس 1919⁽¹²⁹⁾ واختيارهم دوما للغالب القوي، لا الضعيف المهزوم، ورغم ازدواجية اتناهم، فقد كان الوطنيون يعتبرون بأن لليهود نفس الحقوق والواجبات وبالتالي لا نظام مميز (لهم)، لا شيء غير المساواة مع المسلمين⁽¹³⁰⁾.

ولكن العداوة إزاء اليهود، بطابعها المعادي للسامية، لم ترى النور في تونس إلا مع انتصاب نظام الحماية وقدم المعمرين الفرنسيين. وقد برزت هذه العداوة، خاصة لدى التجار الأوروبيين كبوار الظاهرة اللسامية، قبل عام 1881. فقد عبر هؤلاء التجار، منذ 1862 عن غضبهم لتواجد اليهود بالآلة التونسية إذ رأوا أن مهارتهم التجارية تمثل عنصر مزاحة شديدة للأوروبيين الذين حرّموا من الاستحواذ على المصنّعات الموفرة لأرباح طائلة وقد اشتدّ هذا الخوف بعد انتصاب الحماية إلى درجة أن فيكتور دي كارثيار أكبر عتاهية المعمرين الفرنسيين وزعيم اتجاه «التقوين»⁽¹³¹⁾ كتب منه 1823 يقول إن كان المعمرون الفرنسيون يأتون إلى تونس بقلّة، فإن اليهود يتسارعون إليها معتبرين الآلية بمثابة أرض الميعاد واللجنة المفقودة أو بالأحرى بمثابة «القدس الجديد» لأنهم يتمتعون بنفس حقوق العرب دون أن يتحملوا نفس الالتزامات⁽¹³²⁾.

وقد اختارت الجالية الفرنسية من ناحية أخرى التصلب إزاء اليهود وحرصت سلطات الحماية على السير في هذا الاتجاه خاصة بعد أحداث مارس 1887 متهمة هذه السلطات بالتسامح مع اليهود فقد كتب جورج ساندك حول هذه الأحداث موضحاً «كان من الأوكذ إرسال فيلق الزويوة Zouaves⁽¹³⁴⁾ حراهم في أفواه البنادق وأسلحتهم جاهزة وهذا من اللحظة الأولى. فهل ستظل فرنسا دوماً نيّلة ومتساعمة إلى درجة أنها ستمكن الهجمة اليهودية من التعالي على قواتينها»⁽¹³⁵⁾.

اليهود، لم تقم فرنسا بتمكينهم من مجلس حاخامي حتى لا يكون أداة خطيرة بين أيديهم وإنما عملت على تنظيم هذه الجالية بتكريس تقسيمها قصد احكام مراقبتها⁽¹²⁾ كما أن الكي دروسي لم يفتح امكانية التجنس الا بالنسبة لليهود الاغنياء ويهود القرانة حتى لا يكونوا سلاحاً في يد ايطاليا، خاصة بعد ارتقاء الفاشية الى الحكم في خريف 1822⁽¹²²⁾.

وبالاضافة الى هذه العناصر فقد قرأت السلطة الاستعمارية حسايًا للرأي العام الأوروبي وكذلك الشعور المعادي للسامية المنتشر في أوساط الجالية الفرنسية نفسها.

اليهود التونسيون والشعور المعادي للسامية لدى المعمرين:

منذ القدم لم يتعرض يهود تونس مثلاً، أسلفنا إلى موجات معادية للسامية ذات بال فقد وقع معاملتهم أحسن معاملة خاصة في الفترة الاسلاميّة باستثناء الفترات التي عرفت فيها البلاد أزمات لم يتضرر من جراءها اليهود فحسب بل كل السكان⁽¹²³⁾، ويقر اليهود أنفسهم هذه الظاهرة، خاصة يهود القرانة الذين وجدوا في تونس ملجأ لهم بل يعتبر بعضهم أن اليهود والعرب اخوة من حيث الجنس (السامي) واللغة⁽¹²⁴⁾ وكذلك من حيث الدين إذ يؤمنون على الأقل بمبدأ التوحيد⁽¹²⁵⁾.

وقد ظلت العلاقات بين المسلمين واليهود، في بداية الحماية، على أحسن ما يرام وإن وقعت بعض الأحداث بين العنصرين، فقد كانت هامشية وهي حسب اعتقادنا، أحداث وقع اثارتها من قبل المعمرين والسلطات الاستعمارية لثورية الواقع الاستعماري⁽¹²⁶⁾ وبالفعل، لم يكن التونسيون المسلمون من المتعصبين، مثلاً يدعيه «بعض اليهود الذين يصرخون للفضيحة لكل حادث بسيط. فرغم استنكاف (هؤلاء) من كل ما هو تونسي»⁽¹²⁷⁾ ورغم تخليهم عن الوطنيون عند

اليهودي. ذلك لأن أحد المشاهدين الفرنسيين صرخ «يسقط زولا! يسقط اليهود! يحيا الجيش!» إلا أن أحد يهود القرائة أجاب: تسقط فرنسا! تحيا إيطاليا! (144) فكانت الشارة لبوغروم لم تشهد العاصمة مثيلا له قبل ذلك: إذ قام الفرنسيون بتتبع اليهود في كل مكان. مما أدى إلى تدخل السلطات للحيلولة دون أنخرام الأمن كما جرت أحداث أخرى مشابهة ففي فيفري 1899 وقعت مناوشات بين الفرنسيين واليهود أثناء الاحتفال بثلاثاء المرفع Mardi gras (145) وفي أبريل 1901 ردد الفرنسيون شعارات معادية لليهود اثر عرض مسرحية حول المسيح (146). كما اشتهر طلبة المدرسة الاستعمارية الفلاحية بمشاداتهم مع الطلبة اليهود ومجموعاتهم المتعددة ضد المقاهي التي يؤمها اليهود بصفة عامة وإذن، فقد وجد يهود تونس أنفسهم، مثل الحرب العالمية الأولى، في وضعية حرجية فتهاافت بعض أفراد الطبقة الوسطى منهم للحصول على المواطنة الفرنسية والتحول من وضعية المستعمر إلى وضعية السيد المستعمر آثار حفظة الاهالي التونسيين الذين اعتبروا هذا الصنيع خيانة وعيالة. كما أثارت هذه الرغبة شكوك السلطات الاستعمارية التي أرادت في واقع الامر استعمالهم بإثارة مشاكل هامشية أمام تصاعد العمل الوطني، ثم أن الجالية الفرنسية نفسها لم تتأخر عن اظهار حقدها وعواطفها المعادية للسامية ورغبتها في اقصاء اليهود. وائر صدور قانون التجنس لسنة 1910 والذي صاحته فرنسا بشروط لم تكن متوفرة لدى أغلبية اليهود، لم يجد الاقصاد المتعلمين من هذه بد من الالتحاق بالأحزاب اليسارية.

(الحزب الاشتراكي أو الحزب الراديكالي آنذاك) أو الانضمام إلى النشاط الصهيوني.

وقد لا فقد قامت مجموعة منهم بتأسيس أول تجمع صهيوني بتونس في جانفي 1911 وهو «الاخودات صهيون» ونجدد الإشارة أن الصهيونية ذاتها لم تجد

وان كان فيكتور دي كارنيار لا يعتبر نفسه معاديا للسامية بصفة عامة، فقد كان يعترف بكرامته لليهود، لا شيء سوى أنهم يعرضون في العمليات المالية فاقضا ريويا بنسبة 120 بالمائة (136) ويريدون إنشاء «خلية سياسية» (137) غير أن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لغيره من الفرنسيين الذين كانوا يتباهون بمعاداتهم للسامية مثل بول جاكينو دوازي Paul Jac- quinot D'oisy، صاحب جريدة القصة La Kas- l'abah الأسبوعية وهي الجريدة التي تعرف نفسها بانها معادية للسامية ومعادية لليهود والعبودية والتي صدرت فيها بين نوفمبر 1888 وماي 1889 فقد كان صاحب الأسبوعية ينعت اليهود بمصاصي دماء تونس بالحقاقدين وبالمستغلين (138) وبالمجرمين (139). وقد ساندته في حملته هذه على اليهود الروائي الفرنسي غي دي موباسون Guy de Maupassant في أثناء اقامته القصيرة بتونس صرخ غي دي موباسون لأسبوعية القصة بأن تونس ليست مدينة فرنسية ولا إيطالية وأنها عاصمة يهودية، تعقب تنوثة (140).

ولم يكن جاكينو دوازي المعادي للسامية الوحيد، في ظل النظام الاستعماري فهو ليس بالجنرال بدون جند مثله نعتته بذلك أسبوعية أخرى (141) بل كانت هناك مجموعة أخرى من الفرنسيين تصدر جريدة «الصدى التونسي» L'écho Tunisien لصاحبها كولان دي لارمور Colin de Larmor (142) وكذلك مارك فورنال Marc Fournel كتب يقول «عندما فكر الشيطان أن تونس لا تعد حيوانا مزعجا، ابتلاها باليهودي» (143).

هذا الشعور المعادي للسامية الذي برز في بداية الحماية استغل سنة 1898 عندما وقع الاعلان في فرنسا، عن مراجعة قضية دريفوس Dreyfus ففي مساء يوم السبت 12 نوفمبر 1898 وقعت مشادات واصطدامات في المسرح البلدي أثناء عرض مسرحية مقتبسة من أحد روايات إيميل زولا

الصحف اليهودية بتونس إلى وجود قبيلة بربرية ماراثت تدعى باليهودية في منطقة المرس، قرب الكاف بالسهل الغربي التونسي، وهي قبيلة أولاد يحيى راجع صحيفة.

Le judaïsme tunisien et nord africain, N°4, Novembre 1912.

(7) شوارقي: نفس المصدر ص 38/37

(8) شوارقي: نفس المصدر ص 43/41

(9) الكاهن: هي المرأة التي قادت قاتل البربر، وخاصة قبيلة رمانة في مقاومتهم للفتح العربي لأفريقية. وقد تمكن حسان بن نميان قبل فتحه لقرطاج سنة 73 هـ/ 693 م، من الانتصار عليها. هنالك عدة روايات حول هذه الشخصية، فمنها التي تعتبرها مسيحية وأخرى تعتبرها يهودية، مع الملاحظ أن الروايات الشعبية تعتبرها يهودية راجع.

(10) شوارقي: نفس المصدر ص 57.

(11) حسن حسني عبد الوهاب: ووفات عن الحضارة العربية بمدينة التونسية: مكتبة المار تونس 1972، القسم الأول صفحات: 27، 66، 237، 238، 297، 298، 300، 312، 314، 379، 458.

Paul Sebag/ La Hara de Tunis, Paris. P.U.F. 1958 P.10

د. أحمد الإبراهيم: طويح الطب العربي بتونس، تونس 1908، ص 33-33 (بالفرنسية)

(12) شوارقي: نفس المصدر ص 61/62.

(13) شوارقي: نفس المصدر ص 61

(14) شوارقي: نفس المصدر ص 61/63

(15) شوارقي: نفس المصدر ص 61/62.

(16) شوارقي: نفس المصدر ص 63

بول صباغ: نفس المصدر ص 12.

راجع أيضا

Denis Bensimon Douath: Immigrants d'Afrique du Nord en Israël, Paris, 1974, PP.20-21.

Robert Altai et Claude Sibbon/ Regards sur les Juifs de Tunisie, Paris, Abbin Michel, 1079? PP.10-14.

ونظر أيضا أعداد الجرائد الصهيونية التي تصدر بتونس وهي التالية:

— Le réveil juif, n° 67 du 18 Décembre 1925.

— Le réveil juif, n° 363-364 du 15 Septembre 1931.

— La voix d'Israel, N° 26, du 15 Septembre 1931.

— La voix juive, n° 10 du 15 Août 1920

17) «Recueil d'études sur les Moriscos andalous en Tunisie...» préparé par Miquel de Epalza et Ramon Petite, Tunis, S.T.D. 1973, PP.64, 114.

(18) يعود القرائة هم اليهود الذين وقع طردهم، مع المسلمين، من

الأندلس عام 1492 اثر سقوط غرناطة، ثم اثر قرار السلطات الاسبانية

الصدى المنشود لدى عامة يهود تونس فيما بين 1897 و1948، فالاسرائيليون التونسيون حسب

الصهيانية أنفسهم، غير مباشرين عموما وليس لهم أي حجة عميقة للصهيونية⁽¹⁴⁷⁾ فضل نشاطها «ذا طابع عابر»⁽¹⁴⁸⁾ أو عدد المنخرطين فيها قليلا⁽¹⁴⁹⁾ إذ أن «90

بالمائة (منهم) لم يكونوا صهيانية الا ظاهريا»⁽¹⁵⁰⁾ ولكن رغم ضعف هذه الحركة الصهيونية بتونس بالمقارنة لما كانت عليه الصهيونية في العالم وخاصة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، فقد كانت نشيطة وتمكنت من تأسيس عدة جمعيات في مختلف أنحاء البلاد وأن تنشط على المستويين الثقافي والاعلامي وأن تؤسس جامعة صهيونية للتنسيق بين مختلف الجمعيات.

الهوامش

(1) يرى بعض المؤرخين الصهيانية، مثل «دورتم ستورش»⁽¹⁾ أن غير اليهود مثل اميل بليكس غوتزي أن سكان شمال أفريقيا، البربر، هم من أصل كنعاني يهودي. راجع في ذلك

N. Slouch: Etudes sur l'histoire des Juifs du Maroc, Paris. 1906, P.17.

N. Slouch: Hébreu-phéniciens et Judéo-Hellènes, Paris, 1908, P.59.

André Chouraqui: Les Juifs de l'Afrique du Nord, P.U.F. Paris, 1952, PP 13-21.

Emile-Félix Gautier: Le passé de l'Afrique du Nord, Payot, Paris, 1942, P 141.

R. Arditti: aperçu historique sur le judaïsme tunisien.

2) In Chalom (مجلة كانت تصدر بباريس) janvier 1927, P.14.

3) David Gazès - Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie, Paris 1988, P.15.

(4) شوارقي: نفس المصدر، ص 13، 25 (بالفرنسية)

(5) شوارقي: نفس المصدر، ص 4.

وراجع علينا في اطار شهادة البحث العلمي قسم التاريخ الجامعة التونسية وعمره

Les activités sionistes dans la Tunisie de l'entre deux-guerres (1920-1939).

تحت اشراف المرحوم البشير التليل - تونس، 1980 (مرفوق)

(6) ابن غلدون تاريخ البربر، ترجمة دوسلان الجرار 1952، 1956، ج 1 ص 208 (بالفرنسية) وفي سنة 1912 أشادت إحدى

عام 1609. وقد استقروا في أول الأمر في جنوب فرنسا وفي أهم المدن الساحلية الإيطالية، وخاصة Livorno التي كانت تسمى بتونس آنذاك «القرنة» (يقسم القاصد) ثم انتقل معظمهم إلى تونس وخاصة في القرن السابع عشر.

(19) استقر معظم يهود القرنة بالمدن الساحلية المذكورة، وخاصة في الحاضرة العاصمة تونس، وبفضل علاقاتهم مع من تبنى من أتباعهم بالمدن الإيطالية، فقد أصبحوا من كبار التجار وأغصاوا بحلالتهم قرب الحارة في سوق بالعاصمة مازال إلى يومنا هذا يحمل اسم سوق القرنة.

(20) نلاحظ بالنسبة لنفس الفترة، أن الاندلسيين أنفسهم سلخوا نفس التصرف، إزاء الأمازي، أقاموا في أحياء أو مدن خاصة بهم ولم يختلطوا بالأمازيغيين في منتصف هذا القرن.

وللإضافة أن العديد من العائلات التونسية الاندلسية الأصل لها عهيد من المحفوظات تعرض تفكير الباحثين منها.

(21) لم يكن هذا التقسيم عقائديا وإنما كان شكليا. فيهود القرنة يعتبرون أنفسهم أكثر تقدما وتطورا من اليهود التوانسة فكانوا منذ 1710 مسلحا خاصة بهم وفرضوا حائما خاصة بهم، وكأنا يرفضون حتى التصاهر مع اليهود التوانسة لئلا يفسدوا هذا التقسيم ولجميع:

«شوراني: نفس المصدر، ص 261 - 301

«أروني: مقال مذكور بالماضي عدد 2.

«بول صباغ: نفس المصدر، ص 89، 92

«فالد كازاس: نفس المصدر، ص 70 - 92

«رغال و ك سبيون: نفس المصدر، ص 12.

«دونيس بن سيمون دونات: نفس المصدر، ص 20 - 21.

22) Raoul Darnon: La situation des cultes en Tunisie, Paris, 1930, PP.73-74.

— Paul Lapie: Les civilisations tunisiennes, Paris, 1898, PP.165-170.

وفي نقل نفس الفصل من هذا الكتاب بمجلة كانت تصدر بتونس.

— Le Judaïsme tunisien et nord africain, N°1, Août 1912.

(23) حول دور الوساطة الذي قام به اليهود، تسيلا لعمليات الاستعمار، راجع بصفة عامة

Ilan Halevi: question juive, Paris, 1981; P 98 et suivantes.

(24) يحيى بوغزير: دور تونس في دعم حركات التحرير الجزائرية وموقف الجزائريين من احتلالها عام 1881، ص 87 - 99 بحث قدم خلال الندوة الأولى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس حول «دور الفصل على الاحتلال الفرنسي للبلاد التونسية في سنة 1881» للتفصيل في 29/30/31 ماي 1981 بسببي بوسعيد تونس.

(25) أسس الرابطة الاسرائيلية العالمية

Alliance israelite universelle

بباريس سنة 1860 من طرف سبعة عشر يهوديا فرنسيًا، من بينهم كريبو وهدف هذه الرابطة هو الرفع من المستوى المادي والمعنوي لكل الجاليات اليهودية في العالم، وذلك عن طريق التعليم والثقافة (الفرنسية) لا عن طريق الهجرة إلى فلسطين وهذا ما جعل هذه المنظمة تدخل في صراع مع الصهيونية خاصة في العشرينات من هذا القرن. راجع:

Claude Hazez: Les Juifs Tunisiens et la colonisation française jusqu'à 1914, thèse 3ème cycle, dactylographiée, Paris, 1973; PP.11 & 14. Bulletin de l'Alliance Israelite Universelle, 1966, 2ème semestre, P.13.

(26) شوراني: نفس المصدر، ص 215 - 216.

كلود حجاج: نفس المصدر، ص 147.

(27) هو قارون كريبو، وزير العدل الفرنسي آنذاك، والصادر يوم 24 أكتوبر 1870.

(28) سمير باتو سفاز: يهودي تونسي شتم الاسلام والرسول في إحدى الاسواق الاسبوعية في ديسمبر 1856، فحكم عليه بالاعدام ونفذ فيه فالحكم سنة 1857، رغم تدخلات قناصل الدول الاوروبية.

(29) أحمد بن أبي صباغ: تلخا أمل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الامان، تونس كتاب الدولة للاخبار، 1963، ج 4، ص 231 - 243.

30) Jean Gamiage: Les origines du protectorat français en Tunisie 1861-1881, Paris, PUF, 1960, PP. 63-65

Jean Gamiage: «Les Européens en Tunisie au milieu du XIXème siècle (1840-1870)», in les Cahiers de Tunisie, 1955, PP 388-421.

André Rymond: «La France, la Grande-Bretagne et le problème de la réforme à Tunis (1855-1857)», in Etudes maghrébines, mélange Charles André-Julien, Paris, 1964, PP.137-164.

— Khelifa Chater: Dépendance et mutations précoloniales, la régence de Tunis (1815-1857). Publication de l'Université de Tunis. 1984, PP.595-596.

— J. Gamiage: Les Origines... op.cit., PP.63-78.

(31) ولد سنة 1825 في قبيلة أباقة الحركسية بمنطقة نهر الكوياد

بجبال القرقاز، واعتنق صميرا وبيع عبدا في استانبول. ثم بيع مرة ثانية ليهود الباي، فقبل إلى تونس سنة 1840. فعمل المدرس الحربية يارود التي أسسها الشيخ أحمد باشا باي كلف بعده مهام في أوروبا لسانة الباي وشغل العديد من المناصب منها وزير الحرية ثم رئيس اللجنة الدولية المالية وأخيرا وزيرا أول من سنة 1873 إلى سنة 1877 وفي الفترة التي تمكن خلالها من إرداء تعليم وطني يمهّد للدراسة الصادقية وتنظيم غربيّة وثائق الدولة، انهم بالتأثر على الباي بالاتفاق مع الباب العالي فقام الصادق باي بعره فدعا السلطان عبد الحميد سنة 1878 لشغل خطة وزير أكبر ولكن سرعان ما استقال سنة 1879 وتوفي باستانبول سنة 1890

ومن أهم مؤلفاته: أقدم المسالك في معرفة أحوال الملوك «نوس» 1867

Zaouche Abdeljelil: "Question tunisienne", in *Revue politique in parlementaire*; t:65, 1919, PP.131-154

(36) وعهد أمر إغصاني لعهد الأمان في 15 أفريل 1858 يحول لليهود إمكانية امتلاك عقارات أنظر كلود حجاج : مصدر وقع ذكره، ص 89 - 90

وقعت ثورة علي بن غلام الذي لقب بباي العربان وشاركت فيها معظم قبائل الوسط وسيبها الأصلي أن الباي قرر مضاعفة المدية من 36 إلى 72 ريالاً . وأجبع حول هذه الثورة أو الانتفاضة

37) Slama Bice: *L'insurrection de 1864 en Tunisie*, MTE, 1967, 195+

غناياح : مصدر مذكور، ص 187 - 261

38) Khelifa Chater: *Insurrection et répression dans la Tunisie du XIXème siècle. La méhalla de Zarrouk au Sahel (1864)*, Tunis, 1978, 230 p

(39) شوراني، مصدر مذكور، ص 90.

Jacques Chalom: *Les Israélites de Tunisie*, Paris 1908, P.29.

(40) وقد المنى الأول أحمد باشا باي يوم 2 ديسمبر 1806 واعتلى العرش يوم 11 أكتوبر 1837 حصل على خرمان الباب الصافي في ماي 1839 ، ولكنه مطلق سياسة مستقلة عن استانبول . قام بزيارة رسمية إلى فرنسا من 5 نوفمبر إلى مولي ديسمبر 1846 حيث استقبله لويس فيليب استقبال الملك . أصدر فيما بين 1841 و 1846 قوانين تجبير تجارة العبيد وشرع في إصلاحات عسكرية وإدارية وأراد بناء قصر في المصليدية ليعيد بقصر فرساي ولكن لم يتمه وبقي فيها بعد غرابة توفي أحمد باي يوم 30 ماي 1855 ودفن يوم غرة جوان . راجع

Mohamed Salah Mzali: *L'hérédité dans la dynastie Housseinide*, Tunis, M.T.E., 1969, PP.37-38.

(41) مثل البارون Emile d'Erlanger وهو يهودي ألماني الأصل ارتبط بالأخوين Péreire وليسس صاحب مشروع حفر قناة السويس . وقد تمكن D'Erlanger في وقت قصير أن يصبح من أكبر المسؤولين والمقرضين للدولة التونسية . انظر

غناياح : مصدر مذكور ، ص 582

(42) ولد الصادق باي سنة 1814 وتولى الحكم يوم 22 سبتمبر 1859 فيما بين 15 و 21 سبتمبر 1860 سافر إلى الجزائر للافناء بنابليون الثالث الذي طمأنه على وضعية تونس ومستقبله حاول بإعانة غير الدين إصلاح مالية البلاد ولكنه لم يفلح وهو الباي الذي أضمر يوم 12 ماي 1861 وثيقة الخليفة توفي يوم 28 أكتوبر 1882 . انظر

محمد صالح مزالي : مصدر مذكور ، ص 43 - 47

(43) يقول أحد الرحالة الأوروبيين في القرن الثامن عشر peiron أنهم هم (اليهود) الذين يتق فهم الباي لإدارة شؤونهم فآثر صعيد

راجع : محمد محفوظ تراجم المؤلفين التونسيين دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982 ج 11 ص، ص 271 - 279.

— Jean Gamlage: *Les origines de protectorat français en Tunisie*, Tunis, M.T.E 1968, PP 588-589.

(32) ولد بتونس في محرم 1255 / مارس 1840 في عائلة اشتهرت بالعلم درس بجامع الزيتونة وخرج منه سنة 1862 / 1862 . وقد كان من أول المتحمسين للقيام بإصلاحات في البلاد فما أن تولى غير الدين وثلاثة الحكومة سنة 1873 ، حتى ساهم على صفحات "الرائد التونسي" بمساندة إصلاحاته وقد شغل في تلك الفترة عدة مناصب عامة مثل ناظر المطبعة الرسمية وعضوا في لجنة برامج التعليم بالمدرسة الصادقية، كما كان مراسلا لجريدة "الجوالب" التي كان يصدرها باستانبول أحد قارسي الشهابي.

ولقد كان يرمي الخامس عليا، يشكو فقر الدم . فتصلل بذلك لكي يغادر البلاد، بعد عزل غير الدين فزار باريس ولندن والجزائر وفي سنة 1879 زار مصر ولم يصادرها إلا في 1882 بعد أن أتته بالمشاركة في ثورة عرابي، فاتجه إلى الحرمين ثم سوريا واستانبول وبعد زيارة عدة بلدان من أوروبا الشرقية عاد إلى مصر حيث أصدر فيها بين 1885 و 1889 جريدة الأعلام وكتاب صفوة الاعتبار لمستوع الأمان والقطار في أربعة أجزاء، وملاحظات سياسية حول التطورات اللازمة للدولة العلية مات يوم الخامس 1889 وحوال دفن بها

راجع : محمد محفوظ : مصدر مذكور . ج 1 ص 191 - 197

(33) ولد بتونس سنة 1804 في عائلة تنتمي إلى كيلة الأولاد عون ، درس بجامع الزيتونة وفي سنة 1826 أصبح موظفا لدى البابايات وعاشه المشير الأول أحمد باي إذ شغل لديه خطة باش كاتب وهي الخطة التي بقي بها إلى سنة 1859 ، وهو الذي قام بتحرير فصول عهد الأمان ومستور 1861 وأثناء ثورة 1864 اتخذ موقعا سلبيا واحتزل الوظيفة إلى أن توفي سنة 1874

ومن أشهر مؤلفاته انحاف أهل الزمان في أخبار ملوك تونس وعهد الأمان أهم ما أتى فيه المقدمة التي كانت عملية تواصل نظرية ابن خلدون حول العمران . لقد بقي هذا الكتاب غطوطا ولم يشر إلا سنة 1963 راجع :

J. Gamlage: *Les origines... OM. cit.*, PP.572-573.
Ahmed Abdesselam: *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècle. Essai d'histoire culturelle*, Tunis, 1973; 577 p

(34) أنظر مقدمة انحاف أهل الزمان

Béchir Tilli: *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident, en Tunisie, au XVIIIe siècle (1830-1880)*, Tunis: 1974, 735 p.

(35) المدة : ضريبة أقرها محمد باي سنة 1856 لاعتقته حل مشاكل الدولة المالية فهي بمثابة الإئانة . وقد وقع تنفيذها - 36 ريالاً يدفعها بالعمون من المذكور . وقد أعمر من دعمها سكان حمة مدن وهي: تونس العاصمة، صفاقس، سوسة، متستير، القيروان، راجع غناياح

- (55) مثل جوزيف كوهن قانونا صحافيا أنظر ملفه سوشانت الدولة التونسية (و د ت) ملفات الشؤون بهم .
- (56) وثائق وزارة الخارجية الفرنسية - مراسلة الفصل ليون روش بتاريخ 12 سبتمبر 1862 - مراسلات ت ج 57.
- (57) إبراهيم ليسون: القهرم للمدني للمسألة اليهودية، بيروت، 1973، ص 22 - 24 مع مقدمة لماكسيم رودونو.
- (58) كلود حجاج: مصدر مذكور ص 7.
- (59) ماكسيم رودونو: الإسلام والرسالة، باريس، 1968، ص 54 - 55 (بالفرنسية).
- (60) ك. حجاج: مصدر مذكور، ص 9 و 10 و 107 - 125.
- (61) غس المصدر، ص 116
- 62) Fournel Max: La Tunisie, le Christianisme et l'Islam dans l'Afrique Septentrionale. Paris, 1886. PP 36-39
- 63) Cf. André Chouraqui: L'Alliance Israélite universelle et la renaissance juive contemporaine. Paris PUF, 1866, 2 semestre, P.13.
- (65) أراد رئيس اللجنة اليهودية بتونس للرابطة الاسرائيلية العالمي، فكونكون التمثيل في نهاية عدلية تخص اليهودي يهودا سعاده، فاجابه الوراء الألبان، فتم التمثيل في الشؤون الداخلية لولاية في المستقبل لثقافته أي سنة رسمية للجميع. كلود حجاج: مصدر مذكور ص 147.
- 66) Cf. Charles André-Julien: L'Afrique Tunisienne (1878-1881), Tunis, Dar El Amal, 62 P
- (67) هي المعاهدة التي أبرمها محمد الصادق باي تونس مع فرنسا في قصر السيد يباردو يوم 12 ماي 1881، والنصر محاصر من طرف الجيش الفرنسي الذي دخل البلاد عن طريق البر من الجزائر وعن طريق البحر بعد عملية انزال في بتزوت. وقد حاول شيع مدينة تونس محمد العربي زروق إقناع الباي بضرورة المقاومة ولكنه لم يفلح. رابع:
- All Mahjoubi: L'établissement du protectorat français en Tunisie, Tunis, P.U.T, 423 P
- (68) شوراني: يهود شمال إفريقيا، باريس، 1952، ص 215 - 216. والملاحظ أن العديد من البعثات التبشيرية الكاثوليكية أو البريطانية قد فتحت في بس الفترة مدارس بالمعاصرة.
- (69) شوراني: مصدر مذكور، ص 216.
- (70) روني فرومون: مصدر مذكور، ص
- (71) علي مجري: مصدر مذكور، ص 129 - 139.
- 72) Henry Laureaj: L'activité sioniste en Tunisie. Tunis 1920. P.3.
- (73) الجابري هم جمعية من الحاخاميين تعنى بشؤون الدخل والتأمين ويسمون أيضا اخوان الموت
- 74) D. Cazas. Archives A.L.U., Dossier IC4, correspondance.
- يذكرها حجاج: مصدر مذكور، ص 175

للهاي والمشرق على مائته يودي*.

Cf Polron: «Mémoires concernant l'état présent du royaume de Tunis». Paris, 1925, P.16.

وللملاحظ أن الصادق باي ولد وضع كل ثقته في قياد اليهود شمامسة نسيم الذي برأ أموال الدولة سنة 1864 وتسبب في إفلاسها

Cf. lettre du général Hussein à ses avocats intitulée: Exposé des revendications du gouvernement tunisien contre feu Calé Nessim Samama et contre ses ayants cause. Florence, S.D.

(44) قائد هو متصب اداري في دولة الباي في مستوى الوالي وقائد اليهود مهمته جمع الضرائب من اليهود وتثقيفهم لدى السلطة.

(45) نسيم شمامسة: سمسار يهودي، ولد بتونس سنة 1805 ومات بإيطاليا سنة 1873 كان في الأول تاجرا للفضاء ثم التحق بالبحرال بين عباد خدمته، فأصبح المنصرف في عهده سنة 1850 وفي سنة 1852 التحق بالوزارة الأكبر حربه دار وفي نفس السنة أصبح قائدا لليهود ومندوبا لدالية وفي سنة 1864 فر من البلاد وبمعه 20 مليون فرنك من أموال الدولة ورجع للقضاة التي رفعت ضده في إيطاليا، فان الدولة التونسية لم تحصل على أي تعويض، راجع حنايا: مصدر مذكور ص 600 - 601

(46) شلومو شمامسة: حفيد نسيم شمامسة هبيل نحاسيا عاميا لليبانية سنوات 1864 ثم فيها بين 1869 و 1873 احتل 10 بلايا في تونس ثم هرب الى كورفو حيث توفي سنة 1883 فلياج: مصدر مذكور ص 601.

(47) حنايا: مصدر ذكر سابقا ص 269 - 270

48) Jean Gamlage: La crise des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de TI, asac (1860-1880), in Revue Africaine, 1959, pp.153-175.

(49) رابع هامش عدد 18

50) Elia Cohen Hadria: Du protectorat français à l'indépendance tunisienne, souvenirs d'un témoin socialiste, Nice, 1976, P.4

Elia Cohen Hadria: Les milieux juifs de Tunisie avant 1914, vu par un témoin, in le mouvement social, 60, Paris, 1967.

(51) حفرية: نفس المرجع الأخير.

(51) مكرر سؤال من أحد من أي الضياف وزير القلم والاستشارة قدمه الى المجلس الأعلى التونسي في مدة الحقبة 1277 هـ موضوعه لماذا لم يعين المجلس المذكور من بين أعضاء اسرائيليا لوجود عدد كبير من اليهود تومسي الجنسية بالملكية التونسية وجواب الفريق حسين نيلامة من المجلس المذكور - ص 12. غلطوط بالملكية الوطنية بتونس عدد 18775.

52) Voir C. Masi. Fixation du statut des sujets toscans dans la résumé de Tunis (1822-1847), in Revue Tunisienne, 1938, PP. 155-179 et 323-342.

(53) شوراني: مصدر مذكور، ص 116 هامش 1 و جاك شوم.

مصدر مذكور، ص 163 هامش 2

(54) شوراني: نفس المصدر، ص 116

تسيم حداد ورئيس تحريرها شالوم فيكتور الذي أصبح منذ 1910 مليرا لها (بالفرنسية).

(99) مصدر مذكور... Elie Cohen Hadria les milieux juifs...

(100) La Kasbah (القصبية) جريدة أسبوعية معادية للسامية ومعادية لليهود والعبيودية صدرت فيها بين نوفمبر 1988 وماي 1889. صاحبها بول جاكيتو دي وايزي.

(101) L'indépendance socialiste anti-juif جريدة أسبوعية اشتراكية، مستقلة معادية لليهود صدرت في جويلية 1905

(102) L'Indépendant المستقل : جريدة تعنى بالمصالح التجارية والصناعية (للجالية الفرنسية) بالولاية التونسية. أسبوعية تصدر كل خمس ظهرت فيها بين 1900 و 1908 وكانت معادية لليهود

(103) بيار سومي : مصدر مذكور، ص 189.

(104) شوراني : مصدر مذكور، ص 119 و 326 - 327 والدليل الاحصائي تونس 1948 ص 12

(105) حول ما أسست فرنسا باخاطر الايطالي : راجع :

— Cavé (Monchicourt Charles) sur les traces de Rodd Batak; le problème tunisien après 1921 - in L'Afrique française 1929, 520P.

(106) Juliette Bessis: La Méditerranée fasciste L'Italie mas soviétique et la Tunisie, Paris Karthala, 1981.

(107) أندري مبارك قضية مطالب يهود تونس. من بداية الحماية

الى مرسوم 3 أكتوبر 1910 شهادة في البحث، باريس، ديسمبر 1970 (مجموعة بالفرنسية).

(108) وجه ووسطان، قصص فرنسا بتونس/ برقية لوزير خارجية بلاده بتاريخ 19 سبتمبر 1881 يقول فيها : أرى الآن الصليبين من المواق لتشجيع التجسس بتونس فسبقهم اتهامنا بعدم احترام التزماتنا، وأنت تقوم فعلا بعملية الاحتلال التي رفضنا القيام بها جهرًا

راجع وثائق وزارة خارجية فرنسا، ج 10 وحجاج : مصدر مذكور، ص 176

(109) عجوري علي : مصدر مذكور، ص 38 وشوراني : مصدر مذكور ص 144

(110) شوراني : مصدر مذكور، ص 114

(111) بيار سومي : مصدر مذكور، ص 10 و 11...

(112) J.O.R.T. الجريدة الرسمية للجمهورية ليوم 25 ماي 1906 : تقرير النائب شومي Chammet

(113) راجع : علي باش حامية اليهود التونسيون «مجلة التونسي» (السلطة بالفرنسية) في 14، 21، 28 أكتوبر 11، 18 و 25 نوفمبر

1909. وعبد الجليل الراوش: اليهود والعدالة «في تونس» في 4 نوفمبر

1909 والمساء اليهودية شونس «ب التونسي» في 30 ديسمبر 1909 زمن ناحية أخرى فقد ظلمت حركة شباب تونس اجتماعها احتجاجيا يوم

(75) حجاج : مصدر مذكور، ص 168

76) «La voix juive», du 13 avril 1920.

77) Cf Mardoché Smajda: De l'extension de la juridiction et la nationalité française en Tunisie, Tunis, 1905.

78) Le réveil juif, N° 229, 25 Janvier 1929.

79) Le réveil juif, N° 229, 25 avril 1925 (جريدة أسبوعية وطنية ماطقة بالفرنسية) ص 1

Libéral

(80) و.د.ت. : جريدة. الحركة الوطنية، ملف: اللجنة اليهودية العربية، وثيقة 1 بتاريخ، جويلية 1920

(81) جريدة Le Libéral : نفس المصدر.

(82) جاك شلوم : مصدر مذكور، ص 108

(83) شوراني/ مصدر مذكور، ص 116 و جاك شلوم : مصدر مذكور ص 163 وهل عجوري مصدر مذكور، ص

Cf. Pierre Soumille : Européens de Tunisie et questions religieuses (1892-1901) Paris 1975, pp 198-199

(85) جاك شلوم/ مصدر مذكور، ص 97

(86) مردوشي ساحة : مصدر مذكور ص 30

(87) جاك شلوم : مصدر مذكور، ص 94

(88) نفس المصدر، ص 77

(89) نفس المصدر، ص 93

(90) ساحة : مصدر مذكور.

(91) La Justice (العدالة) جريدة أسبوعية تعنى بشؤون يهود تونس

صدرت فيها بين سنة 1907 وسنة 1934 مع الملاحظ أنها توقفت عن الصدور مدة وجيزة أثناء الحرب العالمية الأولى خاصة في سنة 1917

عندما أصبحت السلطات الاستعمارية والجالية الفرنسية تعيب على اليهود استعلاهم فترة للإثراء بينما أبناء فرنسا يموتون في الجبهة «صاحب الجريدة

مردوشي ساحة، ورئيس تحريرها سارج مواطي (بالفرنسية).

(92) أهم تجمع قامت به هذه المجموعة تم يوم 3 أكتوبر 1909

(93) جاك شلوم : مصدر مذكور، ص 132 - 134

(94) شوراني : مصدر مذكور، ص 117

(95) أثناء انعقاد مؤتمر الشبال الافريقي بباريس سنة 1908 صرح أحد الحقوقيين الفرنسيين وهو السيد بارج : علينا أن لا ننشغل لأفراخ

اليهود لمطالبتنا بالعدالة الفرنسية (كفتارد)، إذ أنهم قليلو العدد «تصریح أعادت نشره جريدة Libéral ماعدد 25، 20 ماي 1925».

(96) صالح فرحات : المسألة اليهودية في Le Libéral ص 19، 4 أبريل 1925 (مقال بالفرنسية).

(97) جاك شلوم : مصدر مذكور ص 4 و 5

(98) Le défenseur (الدافع) جريدة اسبوعية خاصة بيهود تونس صدرت في 1 نوفمبر 1908 واحتجبت في 18 جوان 1911 مليرها

10 ديسمبر 1909

(114) يحيى واليهود Le Libéral عدد 29, 22 أبريل 1925
(بالفرنسية)

(115) صالح فرحات : المسألة اليهودية Le Libéral عدد 4, 19
أفريل 1925 (بالفرنسية)

(116) الرائد التونسي جريدة أسسها جماعة حركة الإصلاح بتونس سنة 1860 تحت إشراف الباي . بالإضافة إلى اللقالات والدراسات التي ساهم بها يريم الحامس والشبح شحات السنوسي وغيرها كانت مجعولة لنشر الأوامر والقرارات التي تسنها الدولة البايات . أصبحت هذه الجريدة فيما بعد لا تنشر إلا الأوامر وهي الآن تسمى «الرائد التونسي للجمهورية التونسية» تصدر كل يوم ثلاثة أوجه .

(117) حجاج : مصدر مذكور، ص 194

(118) وثائق الحاريجة الفرنسية، مراسلة سرية في 7 أبريل 1887، ملف الأميراليون ج 1 وانظر أيضا حجاج، مصدر مذكور ص 219

(119) وثائق الحاريجة الفرنسية، مراسلة سرية في 25 أبريل 1887، ملف الأميراليون ج 1 وانظر أيضا حجاج/مصدر مذكور، ص 208

(120) نفس المصدر.

(121) شوراقي: مصدر مذكور، ص 4-23، (بول الجاه)
مصدر مذكور ص 89-92

(122) جولييت ديسيس، مصدر مذكور

(123) شوراقي: مصدر مذكور ص 56 و 61 و 63.

(124) جريدة: «صوت إسرائيل» (بالفرنسية) عدد 26، 29 أكتوبر 1920

(125) جريدة، الصوت اليهودي La voix juive (تونس) عدد 10، 15 أوت 1920

(126) انظر بحثنا

Mohamed Larbi Snoussi: Les activités sionistes dans la Tunisie de l'entre-deux-guerres (1920-1939). Mémoire d'histoire, Faculté des Sciences Humaines de Tunis, 1980: 144p.

(127) راجع هامش عدد 114.

(128) محمد صالح لاجري: تطور الحركة الوطنية بتونس، تونس 1974، ص 166 (بالفرنسية) وهجوي علي: أصول الحركة الوطنية التونسية (1904-1934)، منشورات كلية الآداب، تونس، 1982 ص 203 (بالفرنسية) وراجع أيضا وثائق المركز القومي للتوثيق بتونس، ملف 2-3.

(129) أحمد بوقيق المدي - حياة كصاح (مذكرات)، الجزائر، 1976 ج 1، ص 51-52.

(130) Le Libéral عدد 29, 22 أبريل 1925

(131) وثائق الحاريجة الفرنسية، مراسلة ليون روش ليوم 12

سبتمبر 1862، مراسلات تجارية ح 57

(132) تكون اتحاد المتقنين منذ بداية القرن العشرين عندما بدأت تطور الحركة الوطنية ويضم هذا الاتحاد المعمرين والمتقنين الفرنسيين، انظر

Charles André-Julien: Colons français et jeunes tunisiens (1882-1912), in Revue française d'histoire d'Outre-Mer, T.IV, 1967, PP 87-150.

33) Victor de Carrières: «La Nouvelle Jérusalem», in la Tunisie française du 2 Septembre 1893.

(134) فيلق الروبوة: وهو فيلق من الجيش الفرنسي المكون من المسيحيين عرفوا بقسوتهم ضد الأهالي ويتقدمهم في تطبيق الأوامر ويصرامتهم في التنفيذ.

(135) G. Sadnac: «Les barricades à Tunis», in «Le progrès tunisien» du 24 mars 1887.

(136) بيار سوسني: مصدر مذكور، ص 195 وهي نسبة مبالغ فيها.

(137) نفس المصدر المذكور.

(138) «القصبة» (تونس)، نوفمبر 1888 (بالفرنسية).

(139) (بالفرنسية) 24 نوفمبر 1888

(140) «القصبة» 19 جانفي 1889.

(141) La petite tunisienne (التونسي الصغير - أسبوعية)، 11، 18 و 25 نوفمبر 1888 L'Echo tunisien (الصدي التونسي) أسبوعية صدرت

بداية من سنة 1897. مديرها وصاحبها كولال دي لأمور

(143) مارك فورنال: مصدر مذكور، ص 37.

(144) بيار سوسني: مصدر مذكور، ص 202.

(145) نفس المصدر، ص 205

(146) نفس المصدر، ص 216

(147) ميمون سلامة: ساحة الوحدة، الأسبوع اليهودي Ha srmale juive (تونس)، عدد 11، 38 نوفمبر 1938.

(148) هري مكارك - الواجب، الأسبوع اليهودي، عدد 36، 28 أكتوبر 1938

(149) في الشارع... حوار مقصود «الأسبوع اليهودي»، عدد 25، 10 ديسمبر 1937

(150) نفس المصدر.

• مقدمة لبحث

والذي قدم في إطار شهادة البحث العلمي - تاريخ - بكلية الآداب بتونس - مع أرائه.

«Les activités sionistes dans la Tunisie de l'entre deux guerre (1920-1939), Tunis, 1980 (dactylographié).



● سلوك تواصلِي :

ان الفنان ان لم يعرض ابداعاته وان لم يعرّ عبر قناة التواصل مع «الأخر»، يموت في صمته ، ، أو يلوذ الى نفسه ويتشرقق داخلها. لذلك ترى نوعا من لفظة التواصل تلازم المبدع في كل لحظة... ونحن في تونس ما زلنا نعيش محنة توصيل تعبري يتصدر مستوياتها ما يتعلق بغياب وسائل النشر المحترفة أو ما يتعلق بمحدودية العروض الفنية سواء لنقص القاعات المختصة او لتمرركزها في حيز محدود.

وقد حاول الفنان التشكيلي عبد اللطيف الحشيشة على مستوى شخصه، نسف هذا الانقباض الذي قبع

بين مجال - الرؤية المعمارية
في أعمال الرسام
عبد اللطيف الحشيشة
بقلم: خليل قويعة

فيه رجال الفن والادب امدا طويلا والذي ما زلنا نرى العديد من هؤلاء بين حدوده المنغلقة. كما تجسدت هذه البادرة التي ظهرت وراء سلوك عبد اللطيف الحشيشة في إقامته لمعرضه المعنون بـ «حصاد» (مارس 1987) ومشاركاته في المعارض الجماعية هنا وهناك (منذ 1976 إلى حصد الآن : 1990). وقد اختار كمكان لمعرضه «حصاد» إحدى قاعات المتحف الاثري - دار الجلولي - بالمدينة العتيقة بصفاقس حتى يكون هذا الموقع بمثابة التواة التواصلية الأكثر ملائمة بين تجربته الفنية وبين المتلقي، وذلك في سبيل المساهمة في ردم الهوة التواصلية أو ذلك المرادف للقطعية أو ذلك الضباب الرؤيوي المتولد عن البنية الثقافية السائدة وعن البنى المتوارثة في مجتمعاتنا، هذا الضباب الذي يفصل الانسان في شتى اهتماماته عن مناخ التجربة الفنية أو يستله من أجوائها...

إن المهم هنا هو ان البعد التواصل اول ما يروم الحشيشة تحقيقه من وراء مبادراته بـ «شعر عيات» من تجربته سواء كان ذلك على مستوى شخصي أو جماعي، بقاعة العروض بالمتحف الاثري أو بقاعة العروض بالقصة بالمدينة العتيقة (بصفاقس) التي كانت رحبا للعديد من المنتجات الفنية وسوقا في ذمة الحرفيين طوال فترات خالدة من تاريخ تونس.

إن مثل هذه الفضاءات من شأنها ان تساعد على ردم الهوة التواصلية القابعة بين الفنان والجمهور/ المجتمع/ الحركة اليومية، على الأقل على المستوى المكاني.

● سلوك يومي :

إن أية محاولة لرصد معالم الرؤية الجمالية لعبد اللطيف الحشيشة عبر أعماله، سيان كانت الشخصية أو حتى التجريدية، لا تفصل عن الايقاع اليومي لحياته. هذا ما يمكن ان نستشفه بأنفسنا عبر معايشتنا لأعماله أو ما يلمح به لنا من خلال محاوراتنا العفوية

معه. فمن خلال الأعمال في حد ذاتها نجد أن توزع المعالجة التشكيلية على استخدامات ومناهج شتى، ما يدعم عدم استقراره على منظومة فنية موحدة. فمن مصافحة «مباشرة» مع الفضاءات العتيقة داخل أو خارج المدينة العريية (لوحة عبر السوق أو لوحة الجدار المائل...)، إلى رؤية تجريدية مؤسلة لهذه الفضاءات (لوحة انطباع...)، إلى رؤية تجريدية مخضة في نهاية الامر تقوم غالبا على علاقاتنا هندسية أو معيارية (لوحة بدون عنوان أو لوحة أفق...).

وإنه لمن الصعوبة بمكان تحديد سياق نسقي ثابت أو كرونولوجي ممتد لحصر تطور التجربة من «الرحلة الأولى» إلى «الرحلة الثانية» ف «الثالثة». ذلك لأننا نلاحظ أن كل «رحلة» تحمل بين ثناياها لحظات من المراحل الأخرى، وذلك ما يبرر النسيج التساعي والمزموئي والذرائعي الذي يعيش بين تضاعفه أعماله عبد اللطيف الحشيشة. فالسنة التي رسمت فيها «تكوين أفقي» أو «المرتعات المنصبة» هي نفسها التي رسمت فيها «الزقاق المشمس» أو «قرية هادئة».

بيد أنه مع ذلك، ولا تغالي في تقديرنا، يمكن أن نتفق بعض الشيء في أن صاحب معرض «حصاد» قد انطلق من التسجيلية المؤسلة تارة والمباشرة تارة أخرى، تلك التي تتعامل مع المعيش اليومي في مجتمع المدينة ببعض حركاته داخل الأسواق العتيقة بوصفها خلايا للحياة والدينامية الانسانية داخل المدينة العريية. كما نرى الحشيشة اوان تماسه الجمالي مع حركات هذا الحيش اليومي وكأنه يضيف على الأشياء الساكنة (النوافذ، الأقواس، الجدران...) أو على الأجسام المتحركة (المارة، الباعة...) لمسات سريعة تخرج من لدن معالجة شبه تسجيلية تركز على أسلوب الضبابية خاصة ولكنها ضبابية من نوع خاص (لوحة انطباع، لوحة في الزقاق المشمس، لوحة : عبر السوق...) بحيث ان نسبة الإضاءة متوفرة بما فيه الكفاية أو أكثر حتى، ولكن التفاصيل الجزئية (ملاحم



العربية كان عمود الخطوة الاولى وأما السعي في تطوير التجربة من الشبه تسجيلية إلى التجريدية فقد كان عمود الخطوة الثانية. . . وقد كان «فرناند ليجيه» أول من سعى، في تاريخ الفن الحديث بأوروبا، إلى نسج مشروع هذين الخطوتين عبر مقولة «المعادل التشكيلي مع العصر».

● إيقاع الرؤية التكوينية :

إن النظرة المعمارية التي تحكمها الأشياء والمساحات المتداخلة لم تكن مجرد قاعدة متواترة يلعب عليها الرسام من حيث يظل حبيسها، مثلما نرى ذلك على مستوى العديد من الأساتذة العرب ممن عاجلوا المدينة وأشياءها الساذجة ونذكر في هذا الصدد تجربة خالد معاذ (سوريا) أو محسن طريفة (تونس) (ويشمل هذه التجارب ووصلت إلى «تجليات» طفوسية لـ **إدريس الكحل**، لم توابك الهاجس السرمدى للتطور والاستفادة من المدارس الحديثة، وإنما كانت المعاشة التراثية لعبد اللطيف الحشيشة منطلقا وخاما لبلورة رؤية تشكيلية حديثة تجسمت في الاستخدامات التجريدية للواحدات المنحدرة من الخامات المعمارية المتداخلة التي عانتها الرسام خلال معاشته ليقاسمية الحياة برمتها وللحطائها البنائية العامة.

وهكذا، كانت تجربته الاولى بين الاسواق والدكاكين والدعاليك والسطوح والأقواس والسعي الانساني اليومي الساكن في صلبها، بداية لتوحيج رؤيا انطباعية لا واعية تشكلت فيما بعد بنوع من الأسلبة الذاتية ثم تطورت هذه المعالجة عبر رؤية مدرّبة إلى أن بلغت النفس التجريدي. وبهذا التمثلي قفز الشكل من تحدّيته المرجعية السببية ومن تعييناته الاصلية إلى التمتع بكنهه التحرّر بشيء من حيوية الحركة وفي سياق التكوينات التي تصهر محور اللوحة في أرضيتها. فقد حاول الرسام، هنا، اعطاء صياغة جديدة

للعلاقات المعمارية بين العناصر المستلة من المدينة. كما عمل في مرحلة موازية في توظيف بعض المفردات التشكيلية الزخرفية المستلة من الزربية التونسية وذلك بإدخالها عضويا مع العناصر السابقة، ثم تركيب هذا وذلك ضمن نسيج مسطح في الغالب من شأنه أن يصهر الكتلة في الأرضية والحركة في الفراغ. . . وإلى هذا الحد، يتضح إيقاع الرؤية التكوينية كما يتجلى في لوحة : تائم ولوحة : بدون عنوان ولوحة المربعات المنصرفة، أو في لوحة : تكوين أفقي. . . (في لوحة : بصمات، نشاهد الكتلة وهي تذوب في الأرضية من خلال تمرير لوني وضوئي هادئ مع الحفاظ على بعد مركزي في هذه الكتلة وفي اللوحة عامة) ولما كان لأي فضاء معماري بالأساس القريب صلة معقودة مع نوعية التكوين التجريدي، لا يمكن أن

نَجْدَة»، سباقات تراكمية من المساحات غير قابلة لأن نعزلها عن الفضاء العام للمشهد، أشكال أشخاص يجولون حية ورواحا، ومن جوف المشهد (الزقاق) يلوح شيخ يحمل قفة... وقد تبلغ لحظة لتعايش مع هذه الأجواء العابرة أشدها فزهرص بهذا الدبيب اليومي والسعي المستمر وكأنه يلعب امامنا زمنا، مثلنا نتخيل تلك الاصوات المتنوعة وذلك الضجيج اليومي الذي يسكن الانهج الضيقة للمدينة المكتظة والمكتنفة بالحركة والاشياء... كل هذه الابقاعية ندركها جيّدا بأبصارنا - أو قد يكون -.

ولعل ذلك من شأنه أن يذكرنا بأعمال الكثير من الاساتذة العرب ممن انصهروا في معمارية المدينة العربية وامروا تجارب حديثة من خلال معالجاتهم التشكيلية مثل محمد السهيل (نونس).

إن حضور السلوك اليومي في تأسيس زوايا الرؤية - إلى درجة كونه دت في جعل معنى معياري - صائري... في خام للتجربة يؤكد إيماننا واضحا بضورة تلازم التفضيخ الفني مع المشروطية الحضارية ومع العصر. ورب مرة يصرح لنا الرسام بان جدوى المرحلة التأسيسية التي نعيش، رهينة ضبط أسس تواصلية مع الجماهير - مع الناس الذين نتعايش معهم يوميا والذين يؤلفون الجماهير التي نعرض بينها اعمالنا.

وبهذه الروابط او بالوعي بها، ثقافيا وجاليا، نحدد من الازمة التواصلية مع الناس ونفني ولو نسبيا قطعية الفن مع المجتمع من الزوايا المقصودة. فقد كان منطلق السير الى «المرحلة» التجريدية مندعيا مع المشهد المؤلفة واليوميه عند الناس وقد مكّن ذلك من تأكيد خطوتين على الأقل، الأولى هي «تحضير العبور من الرؤية الجمالية الى الوعي العام - من الفعل الابداعي الى الادراك التام بمعناه الحقيقي من قبل العامة»، أما الثانية فكانت مشروع «المعادل التشكيلي للعلاقات الجديدة في العصر». فالانطلاق من المدينة



الوجه البشري او مربعات النافذة على سبيل المثال...، تعيب أصلا وذلك ما يؤثر على ان الرسام، على الأقل هنا، لا يهتم باللمص التسجيلي بقدر اهتمامه ببنية الشكل العام.

إن اللمسات السريعة التي يضيفها الحشيشة على العناصر الساكنة او المتحركة أدت إلى الإقرار بأن هذا الاضفاء لم يعد متجليا من الخارج بل يتأتى إفرزا لجدلية تكوينية تجمع الرسام بالبقاع المعمارية المتأكلة وبالسكونية الخالدة للحركة الانسانية داخلها من حيث يدخل عضوا صميميا مشاركا في هذا الحيثي المألوف، الراحل شيئا فشيئا والخالد في مستوى اللوحة الفنية؛ أجواء ضبابية دافئة لونيا آفاقها غارقة في مسافة ابعاد طويلة، كتل معمارية متداخلة، منصهرة، متنافرة، لا يمكن تحديدها بسهولة على مستوى العين

لصياغة الجديدة (وقصد التجريدية والتجريدية
محصلاً لا من بساطة الموضوع بل من بساطة
التي هي موضوع التحليل) في هذا العمل
كثيراً من هذه البساطة لا يعني تبسيطاً
يوحى به في هذا العمل بل هو ما هو
تجريبه في ذلك وفيه حقيقة في قصة
سجل الزماني الموضوعية بساطة هذه
تدبير كرمي على لأول من يراه ويخرج من
د. نعيم عطية. كما كان ظهور عملية التوفيق بين
تراكمات من الوحدات المستلة من الأشياء والمشاهد
لونه في ذلك من مرحلة تعقيد الاشكال وتجزيها

منها ولا يعني مجيء الشابي
بأنه يعني تعدد أوجه المعالجة أو أن
حدة، مما يضيف على التكوين
والامتلاء. وقد ساعد على إثبات

هذين الخصيصتين مدى حضور الصراع بين مجمل
الأوجه المستخدمة. فالعمل التحليلي في أعمال الرسام
يتجلى في نفس اللحظة التي تحتض العمل التركيبي.
ذلك لأن كلا الوجهين من العمل يتجاذب طرف
جدلية تكوينية مع الآخر من حيث لا يمكن لأي
منها أن ينمو بمعزل عن الآخر باعتبار أن هوية كل
وجه وهيته تناقضها مع هوية وإساسيات الوجه
الآخر. ومن هنا تتجلى الوحدة بين الوجهين ويتجلى
تأسيساً على ذلك، البناء المتكامل للرؤية العلاجية في
تشكيل عبد اللطيف الحشبة.

إلى الصياغة الجديدة التي غيرت أحداث الاعمال في مجموعة «حصاة» كما في الاعمال الاحيرة، تطلق سجنين حسب معنى «...» مكتوب، مثل سجنه في سجن... ومقدار... مع... في... و... سام بعد ان انتزع أشكافها من البيئة وطهرت فيها

بعد كشطها مشوهة بفعل التناثر وهي كذلك تلك المكونات التي توحى بعلامات مرجعية متأكدة بفعل الزمن الزاحف على أشكال المدينة العربية العتيقة مرجع هذه العلامات .

وتبلغ هذه الصياغة الجديدة في الأعمال التجريدية الأخيرة مرحلة النضج أو ان تحقق الوجه التركيبي الذي يتناول هذه الشظايا المعاصرة تلك التي جاءت بدورها عبر عملية تفتيت للكتلة ككل .

كما ان من مميزات هذا الوجه الثاني أنه يتم برصد شبكة العلاقات لهذه الشظايا بين بعضها حتى تصاغ البنية العامة للوجه . فالأشكال التي وقع تدمير بنيتها الهندسية المألوفة تدخل الآن (في نفس اللحظة) ولادة جديدة ضمن الدور الاساسي التكويني الجديد .

بهذه الكيميائية الجديدة للأشكال التي تمثل عمود التشكيل هذه الصياغات الجديدة ، يقب عينا ذلك التخريب المستمر للعلاقات النقطية للخط والوان والماترة ، ذلك لأن اهتزاز الأشياء على قماش اللوحة يجعلنا الى بدايات متجددة ومتعددة الأبعاد باستمرار . وان هذه المعركة التي يقودها الحشية عبر معاناته التجريدية باستمرار - أي معركة الشكل أو بالأحرى معركة تحرير الشكل - توازيها معركة لتحرير اللون ، تذكرنا بتلك التي قادها «روبرت ديلوني» أو ان العمل على دعم ما سمي بالمعادل التشكيلي مع العصر .

وكمعادل جدي لما يصل اليه الشكل من نمو وما يصل اليه التكوين من نضج يتأتى الحس اللوني بمزاجه الجديد متساوقا مع ذبذبات الرؤية التجريدية . . . قلم يعد الرمادي يعني سمرات أنهج المدينة ولم يعد الأزرق ساء تستر الفجوات الواقعة بين البيوت ولم يعد يمثل جوف الزقاق وأفق ، مثلاً يتجلى في بواكير تجربة الحشية (رغم بعض التحفظات) . ذلك لان المسحة التجريدية اقتضت عبر خطوط الرؤية الخصوصية للرسم ان يكون اللون قيمة في حد ذاته .

إن تجربة التجريد الهندسي للرسم كانت حاملة بين ثنائياها يجعل التقنيات والمعالجات التي وصلت اليها سيرورة تطور حياته في الرسم ، وذلك ما يعود الى امتلاء الرؤية وكثافة أبعادها ونضج مسارها المطرد ، على عكس ما يتجلى في بداية تماس الرسم مع جسدية المدينة العربية . ولعلنا لو وضعنا خطوط تطور التجربة على عكس التقصي العميق لوجدنا ان ما ساعد على بلوغ رؤية تجريدية تتحمل تجميع زاوية تحليلية واخرى تركيبية هي العين المدربة التي استطاعت ان تروى الرؤية المحظوة لنسيج الوحدات وتمنجهها بعيدا عن تلك «الطرششات» العفوية وعن ذلك المزاج العشوائي .

ومن ثم ، كان يحكم النسيج التشكيلي للتكوينات حتى تصميمي يرصد آفاق الغامرة ويحفظ لها قبل ان يخوض فيها ادائها على القماش ، مثلاً ز يصرح لنا به صاحب «حصان» ومن المزايا التي يوفرها هذا التصميم قبل التكوين انه يحق للرسم امكانية محاصرة «الفكرة» تشكليا واصطياد مستلزماتها وحيثياتها التقنية ثم هضمها واستيعابها في مرحلة اخرى . أما مزايا هذا التصميم اثناء أداء اللوحة فتتمثل في ترويض الاشياء المستخدمة على مستوى خامات الأشكال والعمل على هيرمتتها حتى يتسنى استيعابها وهضم النظام الذي تتحرك فيه من قبل المتلقي الذي يسجل مفعولا آخر للتصميم (ذلك الذي يتجلى بعد أداء الرسم) .

هكذا تكون العملية الادائية للوحة مشربة بخطوط ما قبلية تصوغ أبعادها . ومن ثم كانت العملية الابداعية غير مرتكزة على مرحلة الاداء بقدر ما تقوم على اساس رؤية نامية تنغرس جذورها في ذهن الرسام ثم تكبر وتضج شيئا فشيئا عبر التجربة اليولوجية مع الاشياء والحركات التي ان تحتصر وترجم عبر التصميم ويعدها يكون رسم اللوحة Peinture . وتجدر الإشارة هنا الى أن هذا النهج يتضارب مع

حيوية تكوين الشكل عند زملاء الرسام من المعاصرين مثل غونترغراس (ألمانيا) الذي تكون العملية الابداعية عنده وليدة لحظتها.

إن اللحظة التشكيلية التي تميز تجريدات الحشيشة تكون مكثفة أثناء مرحلة الأداء L'execution، بيد أن جذورها وأطوار تكوينها تعود الى معاشات عديدة يرجع الفضل اليها في تركيز العملية الابداعية حتى وإن كانت هذه العناصر بركانية توجد من خارج الخطاب التشكيلي أو لنقل انها عناصر من طبيعة ميتا-تشكيلية Méta-plastique تعود الى الحياة اليومية... وتقل الدور الجمالي للرسام يظهر في تأمين الوصل بين الخارج (العالم) وبين الداخل (الفنان) وتحرير الأول الى الثاني... وبالمقابل يمثل ثقل الدور الابداعي والثقافي للرسام في تحرير الثاني الى الأول/الداخل الى الخارج وذلك من خلال اللوحة وأثناء عملية الأداء الفني وبعده... إنها جدلية الداخل والخارج رابعا هي هذين القطبين في لحظة الابداع.

إن الجدلية رفع للمتناقضات بإدخال عامل الزمن، فلا غرو ان نمنح للعامل الكرونولوجي مكانة مهمة في تكون مقومات الفعل الابداعي ونفصها، على الأقل. وإن نحن جزمنا بأنه من الصعوبة بمكان تطبيق هذا المنحى مع الرسام عبد اللطيف الحشيشة نظرا لتقاطع وتشابك خطوط تجربته، وفي ذلك يكمن ثراءها وتنوعها، ونظرا لغياب سيورة منظمة ونسقية واضحة المحطات تحكم عمود التجربة، ان نحن جزمنا بذلك فذلك لا يعني الحسم في مسألة البعد الزمني عند الرسام وذلك على الأقل في ما يخص الجدلية التي أوردنا وما يخص الضرورة المنهجية القصوى للرصد والمتابعة كما في محاولتنا لاستكناه معا لمن الرؤية الدينامية التحولية عند الرسام.

ففي حين كانت الصورة الفنية مستمدة في لوحات الصياغة الأولى (لوحة : في الزقاق و لوحة : عبر السوق) من معيارية المدينة وحيزها المكاني بصفة

خارجية وشبه تسجيلية، تكون الصورة في الرؤية التجريدية الاخيرة منبثقة من داخل مكونات الشكل ومن داخل زوايا هذه الرؤية. وفي الوقت الذي كانت نوعية المعالجة في الحالة الأولى معتمدة على مخزون متراكم ساكن في مستوى بنية الوعي، تكون في الحالة الثانية عبر حركية ابداعية متدفقة تعمل بصفة داخلية/عضوية/حوارية مع وحدات متحركة وكتل متناصلة من بعضها.

وإذا كانت لوحات التماس المباشر مع المدينة (الحالة الأولى) عائدة الى الماضي متكاة عليه فيكون هدفها بذلك قد تحقق في الزمن الماضي (المدينة التراثية)، فإن لوحات مرحلة المعالجة التجريدية (الحالة الثانية) رابعة من الماضي مندفعة الى الامام تراود خيوط المجهود ويكون هدفها بذلك غير متحقق ولن يتحقق أبداً لأن الهدف المتواصل هو ما يؤلف الهدف المبتذل، لا مجالاً للحشيشة (الحداثة الفنية وما بعد الحداثة).

● معالم الهندسة التجريدية للفضاء :

لقد جاءت اللوحة التي تفرزها الصياغة الحديثة باستمرار توقا الى استيعاب المشهد الشمولي للعالم تجريديا. ولما كان هذا المشهد متعدد الابعاد يختلف باختلاف زاوية الرؤية ولحظتها المخصوصة وينم عن تعدد مستتر في مستويات اللوحة، ظل الرسام غارقا في دوامة بحث مستمر عن ذلك المشهد «الخارج» القادر على تأكيد «أبدية» ما، وهو ما كان عاملا مسؤولا وراء عدم الاستقرار ووراء النزوع الى ملازمة كل الاشياء، كل الأزمنة. وذلك ما جعل التعرف على الرؤية الخصوصية للمبدع مطلباً عسير المثال. فالرؤية لا تبدأ على حال وهي متحركة حسب مزاجية اللحظة الابداعية ولحظات التمثل Assimilation الجمالي للعالم. وهكذا لا تتمكن من القبض على

الظاهر أن النسيج «الايقاعي» للتكوين المتتابع يلازم جدلية موحدة لابعاد التنافر والتناغم والتواصل (مثلاً اكتشفنا الماضي والحاضر...). وقد جاء حضور الاستخدامات اللونية لغاية خدمة مشروع التجديد أساساً وذلك عبر التجانسات اللونية والتدرجات التي تفصل بين الفصائل اللونية وتصل بعضها ببعض في الآن معاً.

ولكن، من جديد، هل أدت هذه الجدلية إلى رصد موازنة تلقائية بين دقة التشكيل وغنائية اللون؟ أي بين تكوينية الشكل وبيئته المحبوك وبين زغلة الأضواء وتوزعها؟

الواقع أنه قد ظهر في الاستخدامات اللونية ما يصبو إلى هذه الموازنة. فقد كانت العجينة اللونية دسمة وطيبة بحيث تحول إبعاد العديد من مظاهر التوالد بين الأشكال والمعادلات (لوحة: بدون عنوان (مثلاً)، وكانت بذلك مشخنة بحيث تتوافق مع الحكمة المتبعة في هندسة الأشياء في غياب فيض شفافي في القليل من الأعمال وكأن صلابة الألوان وانعدام شفافيتهما تقترن مع حبكة الأشكال وتركيز التصبيم جنباً إلى جنب (لوحة: رقعة الشطرنج/ الكتلة الساخنة تمهيداً). ولكن مع ذلك، وإن كان للشفافية حضور متفاوت بين اللوحات فإن الإقرار بحضورها بين مجملها أمر مشروط لمثابة أجواء الخطاب التشكيلي عند الرسام. فالشفافية حسب الصياغة الجديدة المعتمدة على التجريد تخوض دوراً تقنياً مهماً. فهي ما تروّض حدة تضارب الكتلة مع الفضاء إن لم تعمل على نحو هذا التضارب أصلاً بحيث تصهر جوانب الكتلة ومحيطها في الأرضية فتزمن بذلك تحقق البعد النسيجي داخل البنية.

ومن جهة أخرى يمكن ادراك ان روائع لونية عديدة تصل إلى حد التضارب وتتوزع على اللوحات من حيث يأخذ كلّ تكوين مزاجاً لونياً يتساق مع حركته، دون ان يكون حاملاً لمجمل هذه

الخيوط العامة لأعمال الحشيشة إلا بصفة عامة، على ان نقل بجمل المحطات التي وقف عليها وإن نحاول معايشة بجمل اللوحات التي أفرزتها هذه المحطات وحملتها أجزاء الرؤية الشاملة. وهنا يلوح الرسام موزعاً عبر زوايا شتى والفن هو أسلوبه لجمع شتات الرؤية وشتات النفس في انساق معمارية شتى نحو بلوغ اللوحة الملحمة.

لهذا الغرض جاء الميل الذي سجلناه، نحو مفادرة الاشكال المحدودة والمألوفة قصد بلوغ ذلك الشكل/ البنية المجردة عن واقعته والقابل لان يمثل معالم شتى للعالم الواحد حتى يكون الشكل في نهاية المطاف مسكن كل الاشياء وخاضعاً (أو أن أقول قابلاً) لتأويلات لا متناهية. وقد أخذت هذه الوجهة تعيينات محبوك لتشكيل حلاً تشكلياً يؤكد هندسة تجريدية متطورة، يغادر حقل الحلول المعيارية المرجعية (لوحة: كتل و لوحة: ليالي البحر...).

وتتلخص الميزات الأساسية التي تلوح في هذه الدينامية الجديدة في ظاهرة التلاعب المحبوك بالاشكال قصد تفجيرها أو توليدها شيئاً فشيئاً. فكان الفضاء زحماً من البذبات المتدخمة مع بعضها، وقد ظهر ذلك في حركة التناسل الداخلي للأشكال من خلال التوزيع الضوئي للوحدات. كما أن هذا التناسل الداخلي الحي قد قام على أساس علاقات توافقية باهنة وأخرى تنافسية طاغية، من دوافعها القلق ومن مضاعفاتها التوتر.

كما أن تنمية الصراع بين الزحدات والكتل إنما هي الظاهرة الرئيسة في التجربة كما عند اسعد عرابي (سوريا) مثلاً. فالتضادات المستخدمة قد ركزت أعمدة التشكيل الفني... ولكن، هل تصل «سطوة اللون والشكل» هنا حد إبعاد الهاجس السكوني الكامن في غضون الرؤية الجشططنية الشاملة (الكلي والبيئي) للرسام والابقاء على بقاء متوزعة و متموجة لا تستقر على حال الجزئي والمتنوع؟

* مختصر سيرة

عبد اللطيف الحشيشة :

- جوان 1975 : الاساتذة في التربية الفنية من معهد الفنون والهندسة المعمارية والتعمير - تونس - اختصاص

دعوى ربي

- من 1976 إلى 1985 : مشاركات في عدة معارض جماعية.

- 1986 و 1987 و 1988 و 1990 مشاركات في

المعرض السنوي للفن التشكيلي بصفاقس

- 1986 (ديسمبر) : مشاركة في المعرض السنوي

للفن التونسي المعاصر

- 198 (مارس) : معرض شخصي / حصاد

- 19 () : مشاركة بمعرض ابن سينا (صفاقس)

- معرض السنوي لاتحاد الفنانين التشكيليين التونسيين

(دعوى ربي - تونس)



عبر تجربة وسيطة تمثلت في حضور هذا وذاك مع في اللوحة الواحدة. فكانت اللوحة هنا شبه تشخيصية (لوحة الجدار المائل) أو شبه تجريدية (لوحة : انطباع) وذاك ما طبع هذه المرحلة على وجه الخصوص وهو ما اطلع عليه بالنصف - تجريدية Semi-abstract ولكن لما كان هذا التصنيف يحدد بتجزئة الرؤية رغم ترقها المستمر الى الكلية نقترح تسمية هذا النهج بالتجريدية المباشرة L'abstraction immanente . وإن كانت هذه التسمية تتم عن تناقص جميع التجريد المعقول بالمباشرة الواقعية بالنسبة الى الفلسفة وهي لذلك لم تظهر في التاريخ الفلسفي، فانها قد تمتع بشيء من الشرعية في

الخصوصيات المتراكمة برمتها عبر وحداته. بهذا الفعل يسجل الحشيشة توافقا مع زميله تحضير الشكرجي (العراق) شيء من الخصوصية والفراة.

إن إضاءة دندوب الرؤى المعبرية عند الرسم الحشيشة، في تحولاتها بين مجالات مختلفة تجلت بنوع من الخصوصية، لا تمتع من القاء نظرة من حين لآخر على تذبذبات هذه الرؤية، أيضا. فقد سبق أن اكتشفنا مدى تأرجح المسيرة التشكيلية للرسم بين قطبين غامبين وهما التشخيصية أو شبه انشجسية أولا ثم التجريدية أو شبه التجريدية ثانيا. لكن الوصل بين القطب التشخيصي وبين القطب التجريدي المحض تم

التواصل الذي يخوضه . ومن هذا المنطلق فقط يمكن لنا أن نشرع لمثل هذا النهج ولكن بشيء من التحفظ لا عمالة .

بقي أن نسلط أضواء الدرس على آخر مشاريع الحشيشة وهو معالجته للبعد الثالث داخل بنية اللوحة (لوحة تراث مثلاً) ومدى خدمته للرؤية المعمارية وتطعيمه إياها . وذلك يستأهل نظراً آخر . . .

تاريخ الفن نظراً لأن المسألة ليست بين محسوس ولوغوس أو بين واقع وعقل ، في ما يخص الفن التشكيلي ، بقدر ما هي مسألة من طبيعة الفنون البصرية التي تعتمد المثير الفيزيائي (لون - ضوء . . .) في خطابها التعبيري قبل أن تعتمد الفكرة الذهنية (صور خيالية ، معاني عقلية ، مقاييس معقولة ، افتراضات) .

إن منحى التجريدي المحايثة أقحم الفنان في جملة من الصعوبات البنائية محورها مسألة «التوفيق» أو عدم «التوفيق» بين المألوف المشهدي والمرجعي من جهة وبين المرد التجريدي غير المألوف وغير المرجعي من جهة أخرى . وذلك ما أدى الى شبه عجز تعبيري وإلى نوع من التذبذب بين مناحي عدة غير مستخدمة بصفة عضوية كما عودنا الحشيشة في أعماله الأخيرة خاصة . من مثل هذه الظواهر القليلة ، نذكر الحفاظ على المنطق الطبيعي المرئي كأن يقع تقسيم اللوحة بين فضاء فوقي أزرق (سماء) وبين فضاء تحتي ترابي «أرض» ، بين فوق بارد وتحث ساخن (لوحة الجدار المائل) وقد تسرب هذا المنطق المحايث للطبيعة الى بعض التركيبات التجريدية المحضة (لوحة تماثل مثلاً) . ولعل هذا النهج يعود الى افراط الرسام في التنازل على حساب مقتضيات التجريد لفائدة المشروع



قوة الدمع ..!

بقلم: عبد الحكيم قاسم

منفى من عناية صاحبه ودهشت لذلك، ولليوت المشيدة بالاسمت المسلح، اذا يدخل به القطار الى قريتي رأيتها، ملونة عالية صلدة جهمة، والباقيات من الدور الريفية من البلد تبدو بائسة متداعية. أخذني الاغتراب في الدنيا سنينا طويلا بعيدا، والسفر دأبي والقطار قدري، والآن يدب على قضبانه كما كان دوما في اتجاه قريتي. وإذا ما دخل بحث عن دارها، من البلد، لكنها في ذلك الزمان كانت وسيمة بها على واجهتها من بياض.

كنا نتردد على المدرسة في المدينة، يا للعيال، من أولاد هذه الايام، يتخفف البنات والصبيان من التائم، ويتحادثون، ويتصاحكون، وحتى يتعاشون، لكنني كنت اجلس قبالتها أتأمل حسننها، فإذا ما لاحظتني هربت بعيني خارج نافذة القطار.

أبوها كان نحالا مشهورا، وكان رجلا نحيفا وعابس الوجه. كلمته. ممتلئة بمهابة، ان أبي كلنني بحمل هدية من عسل لصاحب له في المدينة. قلت هذا للنحال، فقال لي أمر بدارهم في بادية الصبح، أخذ مطلوبي معي في القطار الذي يحمل التلاميذ للمدارس، بكرت. طرقت، وافتتح الباب عن دفة الدار وعشمتها ورائحتها، وكانت هي التي فتحت

في آخر سفرة إلى قريتي ثقل قلبي حتى أوشك أن يكون فيه حزن. أخذ القطار في أسفاري متصرفا عن رفاق السفر - منغلين بشئونهم، ينقلون على صفو خاطري بما ثقل عليهم وعناء الرحلة - أخرج بانتهاءي من النافذة، تسيح ناظري في مشاهد الريف وتطيب خواطري.

القطار قدري، وجريه مزلا على القضبان، حينها راحت سافرت مستسلما للمشقة، يأخذني التطلع الى الاشياء، وما تجددت للمشاهد، بيننا تستجد فيها أشياء لفرط تأملي.

في آخر سفرة الى قريتي توجهت أشواقني واحتمد التذكر بمقدار مسافة طويلة قبل أن يدخل القطار المحطة ويرسو جنب رصيفها، أنظر. أعرف الأرض والمحاصيل، وأعرف الناس، وأعرف البقرات والجواميس، حتى الحمير أعرفها، وأضحك.

وأدهش، فالأرض تغيرت بما جد فيها من كروم، والناس عليهم سياء العزم والجد. وآلات العزاقة، يالها من آلات ضخابة، تنفث من قلوبها الدخان، كأنها ملئت الصمت، بقي يلف الريف دهورا، طردت طيور مالك الحزين البيض النواصع، والغريان السود، اختفوا، والبهايم قلت، وما بقي منها مهزول

لي.

لنا الدفء والغبين وروائح الدار. غرقنا في عمق
السحر. لم أكن أرى - من قلة الضوء - سوى وردية
وجوها ونعاس عينيها، وفرجت بين شفتيها، وسعيا
كفها حتى حطاً على كفي فصارا في دفة، في
لحظات قصار، لكنهن طوال كالعمبر... عمر
صنيعته في الغربة. وحينها رجعت وجدت الأشياء
تغيرت، ودارهم زالت وشب مكانها بيت بالأسمنت
المسلح، ملون عال صلد جهم، وهو معمور بناس
آخرين.

وقفت على الرصيف في ثلوجة الصبح والضباب،
وعسلي بين يدي. فإذا بها آتية، عربي، وعلى وجوها
كل حلمنا، لم يتقص برد الصبح من دفته. جلست

على الأريكة، إنحنيت على كتاب دينها تقرأ ورد
الصبح، والصليب الذهبي متدل بها إنحنيت... ذلك
كان، والآن...؟؟

القطار غلاي على الرصيف ومضى، والرصيف
مزدحم بالخلق، لكنه موحش منها، أفتش عنها،
الحراب يملأ الفراغات. يا ليتني كنت كلمتها، يا
ليتها كانت كلمتي، آه يا ربي، خلاصي. إنقضي
الوقت بمخاوفه والنكوص.

في آخر سفرة الى قريتي ثقل قلبي حتى أوشك أن
يكون فيه حزنا. أخذت القطار عائدا، القطار قدرتي،
والترحل فيه دأبي. رجع أصداء رطم العجلات
للفضيان حزين، هل أبكي...؟ ما عاد هذا يليق بي،
لقد كبرت

ARCHIVE

هناك في تلك المدينة عبد الرحمن مجيد الربيعي

• 1 •

وعاش أعراسه معهن في غرف خافتة الأنوار .

قبل ثلاثين سنة كان يحضر هنا ، يحمل كتبه في كيس من القماش ويدس دشاشته المقلمة في بنطلون الرياضة الاسود ذي الشريطين الابيضين على جانبيه .

تذكر ان شارع الهواء كان يبدو له عريضا عريضا ... وانه كان يتسع لشريط من اشجار اليوكالبتوس والصفصاف تزين وسطه وعمل كامل امتداده من محطة الصابئة حتى المستشفى .

تساءل في مرة : لماذا ضم هذا الشكل وتقلص فخنته الابنية واجساد المارة والسيارات وأعمدة الكهرباء وواجهات الدكاكين واقفاص الحضروات ؟ كان طويلا وعريضا ، البنايات على جانبيه واطلة لا تمنع الريح من اللعب في أبنائه ومعانقه أشجاره السامة .

أما الآن ، فالعفونة تفوح منه والعرق المتفصد على الجباه لن تبخره ريح رغم ان ايلول في منتصفه . وتساءل خالد أيضا ماذا لو جئت في آب ؟ وتذكر انه ولد في هذا الشهر وتساءل عن التعب الذي عاشته أمه أثناء ذلك ؟

كان خالد يقطع الطريق من بيته القريب من المستشفى الى المدرسة الشرقية في الطرف الآخر . كانت المسافة بعيدة لكنه يقطعها بدقائق مع فوج من اصحابه الذين يتقاطرون من الشوارع والأزقة المجاورة ليسلكوا شارع الهواء فهو وحده الذي يحظى بعناية

كُسيّت المدينة بلون رمادي شاحب فبدت وكأنها مشيدة من الرمل ، حتى خضرة سعف النخيل فقدت نظارتها من حدة لسع الشمس وتراكم الغبار الذي تجرفه الريح من المساحات الشاسعة الخالية من أي زرع والتي تسور المدينة من جهاتها الأربع .

الشمس نبضت ساخنة حادة رغم ان الظهيرة لم تقرب ورغم ان ايام الصيف الاخيرة تنهيا للرحيل وكان الضجيج يملأ شارع «الجنوبي» الذي كان اسمه شارع الهواء ذات يوم نظرا لسعته وامتداده .

وقف خالد قرب عمود كهرباء مجيلا نظره في المكان محاولا ان يستجمع ما بقي في ذاكرته منه ولكنه لم يستطع ان يلتقط شيئا ، كان كل شيء قد تغير ، هدت بيوت وشيّد غيرها ، كما بُنيّت دكاكين جديدة سيطرت على أغلبية الواجهات .

قبل ثلاثين سنة كان خالد طفلا متطلعا ، في عينيه تشرق أحلام ، وخطواته التي تقطع دروب هذه المدينة كانت تشي بأن صاحبها سيقادر يوما وأنه لن يتألف بسهولة مع أشياء هذه المدينة التي لم يكن يعرف مدينة غيرها يومئذ .

كانت حكايات جدته تأخذه الى عالم في الخيال ظل أبدا يبحث عنه في سنواته اللاحقة التي تسكع فيها على ارضية مدن بعيدة صحبة نساء لم يكن يحلم أنهم سيردّون على نحيته مرة ، فكيف اذا امتلكهن بسهولة

مدينتي هذه فقد دامت ثلاثين سنة.

• 3 •

تحرك خالد من مكانه بعد ان انتبه إلى مرافقيه الثلاثة، اثنان منهم رفيقا طفولة، بقيا في المدينة ولم يغادراها ففضت عليها هрма وتعبا وأولادا. هاتف ازدادت قامت الطويلة ضمورا وانسحب من دكانه الذي كان يصلح فيه كهرباء السيارات بحلق ولدته الممارسة الطويلة. لكن نظره خائنه ونظاراته التي ازدادت سمكا لم تقلع في جعله قادرا على تشخيص عطب السيارات. انسحب إلى بيته ليظل فيه طيلة نهاره مرتديا دشداشته البيضاء ينشأ تراقص أصابعه مسيحة الثمينة. أولاده صاروا موظفين في دوائر الحكومة. لذا ارتسم الرضى على وجهه ولم يعد يتم بحلاقة وجهه فأطلق لحيته شعرها الأبيض النائي كالاسلاك.

أما عباس فإزالت قامت مائلة إلى الامتلاء لكثرة ما يكره من زجاجة البيرة. شعره ابيض كله وتسرب البياض إلى حاجبيه فغادرها سوادها الفاحم.

لم تكن لعباس حكاية منذ ان التقى خالدا إلا حكاية الألف دينار الذي أصبح يمتلكه وما دام عباس لا يؤمن بالبنوك ولا يدري لماذا هي مفتوحة فإن ألفه غيباً في بيته.

قال:

- عمري خمسون سنة، انا اكبر منك يا خالد، كنت في الصف السادس عندما دخلت أنت إلى المدرسة، ولكنتي لم أسك طيلة سنوات عملي أكثر من مائة دينار دفعة واحدة، كان راتي ناقصا دائما، وكانت هناك استقطاعات مستمرة منه. تبرعات، غرامات، إلى آخر هذا. وفيجأة أصبح عندي ألف دينار. إنه لي وحدي وليس هناك في المدينة دائن واحد ينتظر أن أسدد له دينه. أوراق نقدية من فئة العشرة أو الخمسة أو العشرين. كلها لي. أتدري ماذا كنت أفعل كل

خاصة من قبل البلدية ووحده الذي ما أن يصيب التلف مساحات منه حتى يعاد تبليطه من جديد على العكس من الشوارع الأخرى التي تغرق بالوحل والمياه الأسنة.

قبل ثلاثين سنة لم يكن المارة كثيرين، لكن أوقات المساء نجعل الشارع يحفل بمجموعات من المراهقين الذين يرتدون أحل ثيابهم ويطلون شعورهم بزيت «البريل كريم» لتبرد وتلتصع على ذلك يلفت نظر المراهقات اللواتي يحضرن في الشارع أيضا ملفعات بعباةهن وحيث تنسج النظرات حكايات حب صامتة سرعان ما تنتهي بالزواج أو الانتحار.

• 2 •

إنني أقف على أرض عرفتها، أرض أصبحت في الذاكرة مثل وشم يلدوي، أرض كنت فوقها كواحد من هؤلاء العبية الذين أراهم يتصايحون وهم يركلون كرتهم المطاطية، كنت مثلهم ضامرا محترق البشرة من الشمس والتعب والغبار.

انتهقت كل تلك السنوات الغالية بوحوها واحداثها ووددت ان اندس مع هؤلاء العبية فأركل الكرة وأصرخ علني أستعيد طفولة أضعتها، طفولة سرقت مني بالشرد والحسد والخيانات والقهر والخوف والأبجاد المحتضرة.

كان حلمي المبكر أن أرحل أفسدتني حكايات جدتي عن رحلات السندباد وأفسدني والذي الذي يجعل عصاه ويمضي وعندما أسأل أمي عنه تقول: سافسر. لكنني لا أدري إلى أين؟ وحتى لو نظقت باسم مدينة فإنني سأنساها ما لم ترتبط عندي بمكان محدد أعرفه.

لكن رحلات أبي قصيرة، سرعان ما يعود بعدها. أطولها يوم ذهب إلى الحج على ظهر ناقه وعندما عاد كان يحمل التيفويد في رأسه وكاد أن يموت - لولا رحمة الله - كما أخذ يردد آنذاك. أما رحلتي عن

يتعلق منها بأبنائها الذين كبروا وتزوجوا وأنجبوا.
كان علي بجواري تماماً، يحاول أن يسرع في خطوه
رغم الجهد الذي يبذله حتى يحقق ذلك والعكاز لا
يسعفه لكنه كان يمني النفس بالساق الاصطناعية التي
ستوضع له فتجعله يستغني عن العكاز هذا.

في مدخل السوق لفتت نظري قطعة كبيرة سوداء
(الشهيد المقاتل محمود حسان الظاهر استشهد في قاطع
البصرة بتاريخ 1987/7/22). وتوقفت عند الاسم
اسم الوالد بالذات. فقد كان زميلي في المرحلة
المتوسطة، والتفت إلى عليّ وسألته:

- هل هذا هو ابن المحامي حسان الظاهر؟

فقال علي:

- نعم

وهنا قلت:

- هل مازال في نفس بيته؟

- نعم. والقطعة معلقة على جدار البيت، الباب
من الجهة الأخرى. وأضاف موضعاً أكثر:

- لقد أعاد بناء البيت وتغيرت معالم السوق، لكن
مكان البيت هو هو.

وهنا اقترحت عليهم ان ندخل لنعزي زميل القديم
المحامي حسان الظاهر. وأهدي عباس وهو يقول:

- فكرة عظيمة.

وأضاف هاتفاً:

- بارك الله فيك.

ثم عاد صوت عباس ليقول:

- أولادنا. أشقاؤنا، مشاريع شهداء. ثم واصل
بعد توقف قصير غاطباً خالداً:

- هذا أخوك علي كان من الممكن ان يكون في عداد
الشهداء الآن ولكن الرب حماه.

وظل علي على صمته، استلطنا بخطوات أبطأ نظراً

مساء؟ اسمع. لم أعد أذهب إلى أي ناد، أحمل
زجاجات البيرة في كيس من السوق وأتوجه إلى
البيت، وبعد الزجاجة الثالثة أطلب من زوجتي أن
تحضر الألف فأبدأ بعدها. مرتين، سناً، عشراً.
تسليّة عظيمة ما بعدها تسليّة. وعندما أتعب أطلب
من زوجتي أن تحبّي النقود. منذ أسبوعين وأنا على
هذه الحال. ومرات وبعد الزجاجة الخامسة أجدها
ناقصة أو أجد فيها زيادة فتضطر زوجتي لأن تعدّها
بعدي وهي تردد:

- إنها في مكان أمين لا تمتد إليه يد، فمن يأخذ
منها؟ ومن يضيف إليها؟

كان علي رابعهما وهو شقيق خالد الأصغر ورغم
مرور كثير من الوقت الا انه لم ينس بكلمة. كان
يحترم ذهول خالد. علي هذا تحطى العشرين من
عمره، واكتنز وجهه بالرجولة وزاده وسامة شاربان
كثان تهدلان على جانبي فمه. لكن عليا يستد قامتة
القوية بعكاز بعدما فقد ساقه في معارك «الحمرة».
لقد انفجر لعم تحت عجلات السيارة التي كان
يقودها. وفي عملية جراحية قرر الأطباء بتر ساقه
وظل راقداً في المستشفى العسكري عدة أشهر.

الاربعه معا. كأنهم مفتشون حكوميون جاءوا
يلاحقون مسألة ما. وشارع «الجنوبي» الذي كان
شارع الهواء قبل سنوات يستقبل قاماتهم، ورياح
البحث عن معان ووجوه غبأة في الذاكرة مازالت
تعيش في رأس خالد وهو يتحرك بحساس أكبر من
مراقبيه.

• 4 •

علي بعكازه أكثر دقة في مراقبتي، أما عباس
وهاتف فقد غرقا في حديثهما المازح الذي يجترنان
وقائعه لكثرة ما يجتمعان سوية على مائدة واحدة كل
ليلة ومنذ أربعة عقود من السنوات. ولم يجتمعا يوماً
إلا ويبدأ حديثهما بما يواجههما من مشاكل، خاصة ما

وخطا خالد كالمهرول عبر الشارع ثم توقف امام باب الدكان الذي يقع على ناصيته.

دكان مظلم. في وسطه حفرة مليئة ببقايا رماد. كان عبد الواحد يستعملها كمصهر للفضة. وتذكر خالد انه كان يقف في نفس مكانه هذا هو وفوج من اصحابه ليتطلعوا بفضول الى ما يصنعه، وعندما يرفع رأسه ويраهم يصرخ فيهم:

- يا الله امشوا، خلونا على باب الله.

وعندما لا يمثلون لما أراد يب واقفا ليطاردتهم في السوق وهو ينزل الشتائم على من اتجههم ولم يربهم. تطلع خالد الى الدكان، واحتاج بضعة ثوان حتى تتألف عيناه مع ظلامه. كان عبد الواحد مكوسا على الارض وقد تناثرت في دكانه أدوات الصياغة والصهر وتراكت عليها الاوساخ وخرق الجرائد.

كانت اساقفام متبئين بشكل عمودي، وثيابه الداخلية غريبة بحيث تكومت اعضاءه على ارضية الدكان. كانت عيناه متفرستين في الفراغ ويبدو على وجهه ذهول غريب.

لم يتبته الى خالد ولا الى اصحابه الذين التحقوا به ممثلين لرحلته المبكرة هذه في اسواق المدينة. قال عباس:

- هذا عبد الواحد. من يصدق؟

وقال هاتف:

- قاتل الله الزمن انه اكبر عدو للانسان.

دار الحديث ومازال عبد الواحد في غيابه. وعاد عباس إلى القول:

- لقد استشهد ابنه الصغير، كما أسر حفيده الوحيد.

وهنا رفع خالد صوته ونادى:

- عمي عبد الواحد

فرفع راسه متبها لمن يناديه باسمه

لازدحام السوق بالمارة رغم ان الوقت مازال مبكرا وعندما وصلنا البيت اشار علي بيده إلى الباب فسبقتهم لأضغط على الجرس.

• 5 •

الحر يقتال صباح المدينة، وجسد خالد واصحابه مازال يطوف في شوارعها. ولم يستن «الصفاء» ذلك السوق الشعبي المكتظ. ساءه أن الحفر الأسنة قد كثرت فيه وهجرت دكاكينه ولم يعد فيه الا باعة السمك والدجاج، وعدد من القرويات القادمات لبيع سلال التمر، وياقات الحضرورات الصيفية.

ثم عادوا الى شارع «الجنوبي» وساروا فيه صعودا الى السوق حيث دكاكين صاغة الذهب والفضة.

توقف خالد فتوقف اصحابه منتظرين ما سيصحب به. قال:

- هنا كان دكان مدلول كامل، فجواره دكان فالح صهريود.

وقال هاتف:

- لقد مات الاثنان وورث مدلول ابنه، اما فالح فقد باعت زوجته الدكان اذ ليس هناك من يديره بعد وفاة زوجها.

ولم يواصل خالد هذا الحوار اذ سرعان ما قفز الى ذهنه وجه عبد الواحد الذي كان يصحب والدته الى دكانه ليصوغ لها حلبيها القضي. فهي ترى التحلي بالذهب حراما. وهب قائلا:

- ألم يكن دكان عبد الواحد هناك؟

وقال علي:

- نعم ومازال.

وردد بشيء من السذاجة:

- ألم يميت بعد؟

ونتمت هاتف:

- لكنه بلغ من العمر أرذله.

- نعم

ورفع خالد صوته أكثر وهو يسأله:

- هل أجد عندك مصاغات فضية قديمة؟

وردد دون أن يدير وجهه صوب السائل:

- لا والله. الناس لا تهتم بالفضة اليوم

كان صوته متحسرجاً مقتولاً. نطق بالجواب ثم صمت ملتقطاً مروحة يدوية وأخذ يحركها أمام وجهه.

ألقي خالد نظرة على الصندوق الزجاجي الذي يتصدر الدكان وقد تأكل هو الآخر وامتلاً زجاجه بالرضوض والكسور. وسكنه الغبار وتوسد بعض الألوان والمباخر الفضية والنحاسية التي وضعت فيه وهي كل ما يعرضه ويتنظر بعه.

قال عباس:

- إنه يأتي لدكانه بحكم العادة فلم أره يبيع أو يشتري شيئاً منذ سنوات.

انسحب خالد من أمام الدكان فلاحق به رفاقه

وراحت خطواتهم تضرب في أزقة أخرى من المدينة المسودة بالحرارة والغبار. كان خالد وحده من يتطلع إلى الوجوه والواجهات فكأنه يبحث بينها عن شيء أضاعه ذات يوم. شيء لا يستطيع أن يصنع له ملامح ولا أن يعيد اسمه، فقدته وانتهى الأمر. وخطواته الضاربة في أزقة المدينة تحاول أن تعثر على أثر. لكن الحرارة تتصاعد والتعب بدأ يستوطن الصدور.

نسيروا ليدلفوا إلى مقهى مكتظ، وكان عباس يردد:

- لم أشرب شاياً هذا اليوم، ويقايا صداع الرأس لن يقتلها غير الشاي، أحسستم عملاً... ولا أدري ماذا يريد خالد من كل هذه الدوخة؟

أما خالد فيأزال ضائعاً وتظاهر بأنه لم يسمع ما فاه به عباس.

بغداد 1987

من مجموعة «أمار هراقي»

التي تنصدر في لبنان قريباً

أرجوحة من خيوط الليل

بقلم: السابغى الأخضر

ولا أدارت راسه أفكار ماركس . انها حقائق . هذا الرجل يريد لي شرا . وعلى يده حصلت لي شرور . ومن خلفي صوت لم اتبين مصدره يعلني : فالشك طريق للاوهام وهذا الذي اكراهه طالت تجربتي معه . وتواصل وقع شؤمه على ايامي . لا اتذكر كم مرة سجنني وكاد يثقب عمري منظره . فتنظرة منه واحدة تذهب بي الى حيث يريد .

لو انحصرت على المصادفات اللعينة والتي ارسلها نظره خلفي لفقدت طعم الحياة . ولظلمت العمر اهذي بها لا يصدق الناس . أصبحت اتفادى الناس . حرمت على قدمي الطرقات التي قد اصادفه فيها . منعته عن الاماكن التي يرتادها . حددت اغراضي في شؤون الحياة حتى لا يطالني من خلالها . تعبت من الحديث مع نفسي . وددت لو اجدد من التحدث اليه بهواجسي . ولكن ألا يظن من التحدث اليه بهذا اني مجنون . أؤمن بالثرهات وانني اضع في راسي عقل العجوز جندي سرقته منها في ظلام السنين لا أفكر به في عصر آخر وفي وضع النهار . وأنساء اخرى لماذا اتعبت الكتب اذا؟ . واكاد اقتنع بان الرجل الذي اكراهه بريء من كل مصائبي التي دمغتي . ولكنه هو نفسه يابى ذلك . فما ان اقابله صدفة حتى يغري بي المتاعب فتزير لي من خلفه مصيبة . ولست ادري من منا المسكين المظلوم؟ تسكب الشمس أشعتها على

انا اكراهه ، هذا الرجل كرهته الى الحد الذي اشتبهت ان انهي حياته خنقا وييدي انا دون واسطة ، ولانه المتسبب في ادخال الكراهية الى قلبي ، فتبعه قتله تقع عليه ، اللهم اني براء وما نويت قتل بشر قبل ان يحرم هذا الرجل في حقي فيفرغ داخل قلبي حفنة من كراهيته اشهدك اللهم ان قتلته او حاولت فانها لايمد شر ما اصابني منه .

لا اظن اني تحدثت اليه مرة ولا انا اصرف من هو وما اسمه ولا كيف يلقب . ولكي اعرف انه الذي يوحى بكل مكروه . منظره فقط يصنع كل ما يسيء . انه انسان من طين وماء . لكن من طينة معطنة وماء أسن . هذا الانسان الذي اكراهني على اعتناق الكراهية لا يمكن الا ان يكون حجارة رفضتها قمة جبل فتدحرجت لتدورج بين ابناء البشر وكانها منهم .

حيثما اتوجه القاء . يعترض طريقي اني ذهبت ، ويكون اني اكون ، واتساءل هل انا الذي الاحقه ، لا ، انه يتابعني باضمار ، لا بد انه يبحث عن شيء لو وجده في غيري لما اصر على ملاحقتي . ما هو هذا الشيء؟ انا اجهل اني احوي شيئا مهما يمكن لبشر ما ان يركض وراءه . ولو قد علمت لكنت اول الراكضين . ولكنني اعلم انني غواه ، خلو من كل مهم ، فهل اكون ضحية اوهامي ، ولكن اني للاوهام ان تطرق الى عقل رجل مثلي لم تدوخه فلسفة ديكاوت

وجهه فيلمع الصلصال وكأنه لم يطو المراحل بعد خلقه. الرجل مقرطحة وقد تمردت على الحذاء فاجتازت حدوده وقد أحدثت فيه أكثر من متفئس. المسافة حتى الركبة غابة يعجز النمل عن قطعها برغم قصر المسافة. يضرب الأرض بقدميه فاحس بوقوعها على أم راسي. فيذكرني بانتي اكرهه فتزيد كراهيتي له.

استعرض قائمة الاصدقاء واتهمهم ايم الاقدر على تقبل بسوحي دون ان يولف مرونة للضحك والسخرية، فلا أجد من ليس له فرجة تطل على عالم الآخرين. فانتضاح امري يهمني وتلك خشيتي. وهل يقبل مجنون ان ينعت بأنه مجنون. قلت احدث نفسي استشرها:

- الا يكون من مصلحتنا. انا والرجل الذي اكرهه. ان أواجهه كان استحضار صورته وأنا اتمسك بالشجاعة فاحاوره لعل اتيين شيئا مما يضمم الي. ولكنني انشأته. خياله يخيفني. الانفراد به عن نظرة واحدة تسبب لي عذابا. - من اوكلك بي؟ ايا الشوم! ماذا تريد مني؟ قل كلمة وارحني من عذاب يتجدد. واقتلني ان كنت قد اقترفت في حقك ذنبا. اقتلني ان انا اذنبت في حق غيرك. اقتلني او دعني اقتلك.

ويقف الرجل الذي اكرهه أمامي حيث اصادفه فانسى كل حقددي. وليس لي غير الخوف بتملكتي فارتحف من هلع. ولعل الرجل الكرية يظن لما يصيبي فيمنع في ترويعي. يدفع بطنه الضخمة الى الامام فيمنع في ترويعي. يدفع بطنه الضخمة الى الامام عمدا فيا اظنها الافة لعبد الشياطين ويرفع بصره الى الاعلى فيغيث كل وجهه ويمتجج وراء الحية كفة فلا تظهر الا ارنبة انفه المقرطح وبيننا تنفتح مناخير، وتنغلق بتدل شاربه الاسفل يحرك اذنه ولست ادري لماذا؟ فلا نظن الا انك تشاهد قارة غير ماهولة - ان كل ما في جسده يستحق دراسة جغرافية

بيولوجية وعن جذارة. لأنه عالم غريب لحن عالم غريب ويحف قذف في ايامي رحبا.

الزمت نفسي. ارغبتها على المكروه. ودفعتها دفعا حتى اذا كادت ادنو منه كنت اود ان افانحه في هذا الذي يصدر عنه. ويحصل منه في اخر لحظة فقدت كل ما نويت قوله.

فيذا اقول لو حدثت؟

فلو سألتني: هل تعرفت علي قبل الان؟ ومن انت؟ وكأنه فهم اني احاوره من داخل فقد صوب نظره الي كعادته بل نظر بعينين خلقتها غادرتا محجريها وانطلقنا تعدوان خلفي. وانا اسير فلا اقدر على الالتفات واثرت رجلي على حلي والوهن يحكمها. قلا هما قادرتان على غير التثيت بالأرض والسير بشاقل حتى اللسان يخل على فقد كان يسعني ببعض التعاويد فيها هو يتلثم مسح حرقا غسل وجهي. واحسست بسيلان من عرق بارد ينحدر من خلفي على العمود الفقري. لا لم يكن خيال الرجل الذي اكرهه فعل بي كل هذا. بل لقد ارسل خلفي كوابيس تتعمدني. انه يفعل بي كل شيء. يبرز لي شبحه المخيف من كل الجهات. من خلال الاشياء كلها. حتى الاواني التي استعملها في اغراض ينجني فيها يسكنها. يرسم صورته البشعة عليها. آه من ذلك الانف الافطس المقرطح الذي يشبه انف الغوريلا والقلم ذي الاسنان النخرة والذي يشبه لعبة من المطاط. وعلى ذلك الغار التهدم تنشب عقب السيقار. ولن يرى بدونها. ولا تنقص الايام من طوله. فكانها يستعملها تميمة او لعله انيا ليزيد في ترويعي وقد اكون واحدا فانا من الذين يقدرون على التحقق مما يجري ما رايت احدا يكلمه. ولا هو تكلم مع احد. هل لا احد من الناس يعرفه؟ لا شك انه انما وجد ليعذبني انا.

لقد مر يوما من هنا، رايته. وعلى اثره هوت

الكارثة . اغتيل عصفوري . افترسه قط مأكري يشبهه هو ولعله هو اختياً وراء خيال قط ، وتزي بزيه .

كم تصنعت نفسي بان تدفع عنها اذاه ، بان تلجأ الى رجل من عباد الله الذين يحكمون العالم ، الخفي بالكلمات الحكيمة ، هل يليق برجل يدفع امامه حرية الثقافة تزينها شهادات من النوع الثقيل ، ان يخضع عقله ويفتحه لتطاه اقدام الجهات المشعوذين . نصيدت حيلة . قلت ان قريبا لي مسه طائف من الجن كذا يقول العلي . وبذلك تحصلت على قائمة كبيرة من هؤلاء الذين يتحاورون مع الجن والشياطين الذين يقرؤون الغيب وهم غائبون . ويعدون كيد العين وهم لا يبصرون . مارست اللعبة أجريها كاد الرجل الذي استعذت به ان يموت . فقد استفتت عليه مما هو فيه ، يتحدث وحده الى مجهول وهو يتابع هامود الدخان الذي ينبثق من المبخرة ، لمت نفسي لما سببه له . جحظت عيناه . تغيرت سحته فاصبح غير الذي كنت رايتة تجمع الزبد على شفثيه . تغير كل شيء فيه . حتى انفه تضخم ونفث المخاط . قذارة . قلت بيني وبين نفسي . وكذبت اطلب منه ان يتوقف . حتى اللغة التي يتحدث بها كانت غير مالوفة فما اظن ان لغة في العالم تقتصر على خمسة احرف : ق . س . ك . ش . خ تتغير مواقعها وتبادل المقامات . تحدت وانا اشعر بانني ارتكبت خطأ . احطت جسمي بالتألم ، تخلت عن كل قاعدة منطقية . وتكررت لكل حرف قرائه . اتساءل مرات : هل اكون انا الجالس على عرش الخرافة؟ ام ان شخصا اخر يشهني هو الذي اهلك متي حرية التصرف؟

ولكن ماذا يفعل الانسان بكل هذه الاسئلة .

واذا لم تكن مقتنعا بالجواب . فلياذن تسأل ؟ انا احرف ان الرجل دجال . وانا مقبل عليه . فانا اكثر دجلا منه . هو يمارسه صناعة وريحا ، وفي غيره من الناس . اما انا فأمارسه على نفسي وبالمجان . تخلت

عن عقلي ومارست اللعبة مع غيره وغيره وانا اتحدر فكان يدا تدفعني فهل يكون الرجل الكريه من وراء كل ذلك . هل تكون الثقافة مصطلح لا يمكن ان يفرق بين الانسان واوهامه؟ وعملت بالوصايا . وصايا الرجل الوسيط الدجال . وريقات اذبيها كل ليلة والقمر يتوسط برج الاسد وارش بها حائط الرجل الكريه . واتممت العلاج كوصفة الرجل الساحر . وظننت ان امر الكريه مات معه . وان عينه ستفقا كما قيل لي ولكن الامر كان عكسا ، فالرجل المكروه كان هناك . لم يتخل عن مهمته . وكأنه لا يعلم اني شكوته الى الجن . فلعل التنبيه لم يحصله . لكنه اليوم كان اكثر شؤما واشد وطأة . تصور ان عربة من قطار تيمبرد تفتصل ويتخل عنها القطار . فهي تلثت وليس لها من كايح وركابها يستغيثون . واكون انا منهم . واخيرا تهاوى العربة وترنح سكرى ثم تنقلب . واكون ان المصاب الوحيد لو حدثتكم لارغمت نفسي واضجركم . فما بيني وبين هذا الرجل الكريه لم تعد حربا نفسانية اذ يجب ان تكون معركة دموية تستعمل فيها الاسلحة البيضاء والسوداء وحتى المواد الكيميائية . لا بد ان يموت احدها وقبل ذلك سامتهلك كل الطرق الخفية ، ولا بد ان استعين في حربي هذه بالجن فهم القادرون وحدهم على ايدائه دون ان يتغطن اليهم . اليست هذه افكار امي وجندي . اختلت الاوقات في عقلي . ابدل مالا وجهدا ووقتا وراء ضباب لم اتبين من خلاله الا الوعود . حتى عملي اهملته ولولا قطرة من دم ونسب تربطني بصاحب العمل لارسل بي الى طاحونة البطلة كما يحلو له ان يعبر

يا ايها الذين تضحكون . هلا يؤسفكم انني اتعذب وعذابي يتجدد . وحتى لو لم اقدر على الشكوى اما فيكم من هو قادر على التكهن بما يحدث لي . لم تلاحظوا ان انقلابا حدث داخلي . واني واقف اخيرا على باب الجنون انتظر الاذن بالدخول .

اقتلوا هذا الرجل الكريه ازمجوه عن طريقي . والا فانتهم المذنبون في حقى . يمكن لكل الناس ان يتذمروا فما من حالة تعجب الانسان المتطلع دائما للاعلى والافضل . ويمكن للدقاتق ان تتمطط لتصبح ساعات ودهورا ان شاءت . ولكن لا شيء يعدل في الدنيا اختفاء الرجل الكريه وانه اليوم لمفقود . لم يعلن الشؤم عن طلعه المقيته لعله امتطى القطار . وان القطار لن يعود القهقرى الزمن تماما .

احسنت اليوم بالاعتناق ، وغصت في الوجوه اتمامها فاكتشف الجبال ، واستمع الى الناس يتحدثون فهل كنت لاه عنهم ام انهم كانوا يخشون هم ايضا الكريه فهم صامتون على كل الوجوه ابتسامة الفرحه . فهل اختلفوا معي بغياب المكروه . البنات الجميلات من حولي متبرجات يتضحكن فتصدر عنهن موسيقى ترقص لها اجسامهن الرشيقه وتؤمن عليها الصيرون الناهدة يتفنن في استدعاء عيون الشباب لتكون ضيقة على القدود المائسة والنفود الناتئة كل هذا كان مخفيا وراء منظر الرجل الكريه . كان خوفي منه يحجب عني كل رؤية للجمال . وها اني اصبحت اليوم طليقا اسبح حيث اريد وساورني احساس طفل اقلت من

مدرسته . وايقنت ريسا هي مهلة منحيتها ذلك الكريه ، بدليل انه لم يغادر افكاري حتى وقد استعملت العنف لطرده وصدق حدي ، فقد شاهدت يريق صلته كالبرق الذي يخطف الابصار ، فذقت نواقيس كل كنائس العالم في راسي . . وقام كل مؤذني الصوامع يرفعون اصواتهم داخله . فأحسست بوجع يعصر بطني . وصداع بسرائي . ووهن في الساقين وجفاف حلقي وضعت يدي على فمي امنع قينا باغتني .

وأن يدا قوية دفعتني نحوه . او هو استعمل حيلة خفيا يجذبني بعنف . فما شعرت الا وانسا اهرول ناحيته ، ارغى عليه اعانقه . والدموع تنهمر من عيني . فما تريت اهو بكاء الفرح ام هي الاحزان تطغى فلا تتعرف على وجهها ، وكنت احس فقط انني اضغط على عيني بالمديل المبلل اجففها ، والرجل ينفذ عن كنتي غبار سيقارته الذي لصق ببذلتي وكدت افقد وعي لولا صوت امرأة هناك تخاطب صاحبة لها :

- انظري كيف يتعاقب اليكم؟

قالت الاخرى : وهي تشير للرجل الذي كرهته - هذا الايكم نعرفه ، فمن اين اتى هذا؟ واثار لآي

بيت له ثمانية أبواب

بقلم، محي الدين خريف

فدعه يعالج الأيام في اصرار
فمن وله ستمحضته، ونخفيه عن الانظار
ونبيه كما قد كان في اصرار

الباب الرابع

لم أجد خلفه موعدا
فرجعت أصبأ الاحاديث في كل وجه أراه
لأن الوجوه خرائط غربتنا
ولأن الوجوه بحار مناهتنا
ولأن الوجوه حضور السرور بيسمتنا
ولأن الزمان بها بعد حين سيكبر
وما في الوجوه سيزهر أكثر

الباب الخامس

يلتقي فيه كل بعثيل
ويرتل إنجيله الفقير...
لا شيء يوحى بها خلفه غير ماض بعيد
يؤرقه ويؤرق من يلج الباب
قد قميص الزمان
ففرق كل الذي في يديه
وأسمى رهين المكان

الباب الأول

ولما دخلت البيت ناديت أهله
فجأوني صمت هنالك مطبق
لقد رحلوا والبيت أصبح بعدهم
به النور يخبر والرياح تصفق
نوافذه أركاته حجراته
تعيش بها الذكرى ويحيا التمزق

الباب الثاني

إذا ما رأيت الأيام
يطارده في الصباح المطر
فلا تتحدى الشتاء وقف خاضعا عند فردوسه
وسور بضوء النجوم الشجر
ولا تناسى المساء وقهوته
والرياح التي تتوافد في كل حين على بيتنا
وحديث السمر

الباب الثالث

أندخله
وقد نسيت بعد رحيلنا الأقدار
لتنبش ذكريات الامس
بعد تفاقم الأعصار

الباب السادس

ينادي كل من قد غاب
ويحضر وحده في الصمت ذاكرة
ليمتلئ الفراغ بكل اشباح الفراغ...
أجد يوم أو مضي يوم...
فأين أبوك. أين أبوك؟
أين كتابه ما عاد يقرأ
طواه كما طوى أحلامي النسيان
فليس سوى هوى تخفيه أركان
نفائض هذه الاشياء
تموت كما يموت الصوت
وسط مجاهل الصحراء

الباب السابع

وكما مضي يمضي ولا يأتي
وتتقل بالحنين شقوقه
وأحله تباريحاً

وأحله، وأحله، وأحله

وكم ذا يسأل الماضي عن الآتي
وكم ذا ننبش الآتي عن الماضي
إذا كانت غيام العشق تيل
ويتهى العشق
وما صفناه من نغم يموت
على شفاه جد جامدة...
فخل والرياح تهصفق الابواب
سراب ما نترله العين
أم أن الحياة سراب

الباب الثامن

«مكتوب عليه بيت من الشعر»
«وقالوا نأت فاغتر لك الصبر والبكا
فقللت البكا أشقى أذن لنجلي» (١)

(١) الشاهد : لكثير عزة

فلك النهر الغريب الذي يغرق بك بقلم: مرام علاوي

كل يوم
تحاول أن تسرد حصانا جوحا
وحلها صبوحا
وطفلا بعينين ،
من عبق الفجر ،
غافية في يديه عصافير صبح بهي
كان يطلقها
في زقاق المحلة ،
في شجر التوت ،
بين السطوح الأكيهة ...
كل يوم
تلاحق خطوك
دشداشة
و «جماب»
وتنصف رفيف - على عجل
تشتهيه ،
وتغرق كالسهم في زحمة المحي ،
عند الماء ...
لا خطاك تلك ،
ولا شيء يوقف مدا ،
بصدرك جاش ،
وقاضت أساريره
غير تغريبة

كان يسردها والدك
إذا اقترب الليل
والهدهدات مواويلك الدافئة
حالما كنت
لا
مسكن الحلم أنت ،
أصطفاك
ولم تصطفه
سحبت خطاه الى خابة
رسمتها يداك
ولوتنها بانتيال الروى
ولحلمك
هس جناح
وعطر هوى
وملاك ...
كل شيء تمنينه ،
كان
كل الاماني بحجم اليدين ،
ثلكتها
قطعا
قطعا
ليس في الامنيات ،
سوى الحب
والاغنيات

يا صاح إن حياتنا
في هذه الدنيا عذاب
أعيارنا تجري بنا
لا تعتمد فيها حساب
دومة لا تنتهي
هذا يجيء وذاك غاب
ركب يسير بسرعة
يطوي الفياقي والشعاب
ونظل داخله فلا
ندري إلى أين الذهاب
واصحب لنا من أمرنا
في أمرنا شيء عجاب
نبني ونرفع في غياء
للزوال وللخراب...
والمال نجمه ونجوي
في سباق واغتصاب
فكأننا فيها سنقى
في خلود مستطاب
لا يا أخي فمجيئنا
بده التأهب للذهاب
فالرقدة النكراء ترقبنا سوء
خلف الستائر والحجاب
تنقض، تنزل بغثة
صوب الفريسة كالعقاب
لا فرق بين غنينا وفقيرنا
أو بين شيب أو شباب
فالرقدة النكراء ترقبنا سوى
خلف الستائر والحجاب
تنقض، تنزل بغثة

صوب الفريسة كالعقاب
لا فرق بين غنينا وفقيرنا
أو بين شيب أو شباب
كل يمثل دوره
حسب المقرر في كتاب
فإذا انتهى، فمرده
تحت الجنادل والتراب
□ □ □
يسا ويمحنا ما دام ذاك
مصرينا
فوجودنا فيها سراب
فلمه أثبتا يا ترى؟
هل للمتأحف والصعاب؟
وله خلقنا هكذا
في مستقر مستراب؟
ما السر يا أهل الحجب
أنجيء من أجل الذهاب؟
العقل طوح عاجزا
قد حار في كشف النقاب
والفلسفات توقفت
تأملت ولم تدر الصواب
□ □ □
يبقى السؤال مسافرا
يمشي ويطرق كل باب
وعلى الشفاء محلقا
ويظل ينتظر الجواب
تمضي السنون ولم يزل
يمشي وينتظر الجواب!
مصطفى عزوز



وحيدا بين ذئاب عروقي
أو

بين

ذئاب الغابات

أستيقظ ديكا يملخ أعلى العنق على شفرته

أحيانا أستيقظ بردا مكسورا

عبر هدير اللحظات

من يدخل من ثقب الشمس إليّ

ويقلع عني دفة عظامي

يسحبني بيدي حتى الاسواق

ويدخلني للشقى

بأخذ من «دكتور حيوي» بدلَ الأثمان

ومن سيدتي قبله

من يهرب من هدامك جداري . من جسدي المسنون

ويرفعني كالبلبل يستقبلني بين العمر ومدرستي

لا يسألني عن درس الأملاء

وعن فرض الانشاء

يسأعني [أولا]

حر هذا الـ يستقبلني وأنا

أمسّه بالأرض وأعبره

تستيقظ هيته [كبيوت عبر نوافذها]

يفتح لي

باب الريف

وشمس حفاقي الطرقات

وجلد امرأة تشناق وتستيقظني

تحت هدير المعجلات

□ □ □

أعجل
طفل الأثري
إلى دولته ديمقراطية
شعر: إلياس كود

... ويسألني عني
ونعود إلى الدوران المرهق حولي
نحلم في بئر الحيات
أصابنا لا نعرف بعض أصابعنا وتدور
- هذا

شيء من يقطتنا

ونم

- نم أنت

نم

من يعرف أكثر منا بعمق القلب

ورصد الجنيات ... ورش الماء المخزي على هيتنا

- نم أنت وإلا

هذا المدعو أنا

يمعسني بالأرض ثقوا أبي بطل التشريد

وفكر الشجرة

زهري في آتية الوجه غراب

وديمي جرح في وجه الثمرة

«افتح جرحك ولتدخل كل حساسين البر»

فتحت الجرح مرارا
دخلت كل ثعابين الكلمات

□ □ □

هذا المزعوم أنا

رجل [وامرأة في بعض الاحيان، وأحيانا طفل أثري]

يدعوني أن أنجز كل معاملة الحرب فأنجزه

وأدأبه بين القرية والايام

وبين القشرة والسكين

وأمضي في نقاعة فجري ...

وأنا في جهد أنا

بين ذواهي وحيدا

أصنع هذا المرحل للذكرى

- أرضني فوق الكتفين مرارا

وأنا أحليك مرارا . . تكرارا

كي نخرج من هذا البئر البشري

نلف دروب الليل الخضراء على عتينا

[كالشالات تماما ونزمر عبر جليل الطرقات

على هامش توزيع جوائز الدولة لتتبع حركة القوي والاعمال الفنية لسنة 1988-87

قراءة سريعة في الكتاب والكتب الفائزة

اعداد: مصطفى مديني



أفضل كتاب وفق ما ورد بالامر 749 لسنة 1974. وقد دأبت الوزارة على هذه العادة اعتبارا لأهمية الكتاب كحافظ للحضارة وحامل لها. ومن ثم فإن الاحتفال بتوزيع هذه الجوائز هو احتفال بالكتاب باعتباره منارة تضيء درب المستقبل وتستكه الآتي. وقد رافقت هذا الحفل سهرة موسيقية سجية.

أشرف السيد أحمد خالد وزير الثقافة والاعلام يوم الاحد 18 مارس 1990 على حفل توزيع جوائز الوزارة لتشجيع حركة الانتاج الادبي والعلمي. وقد حضر هذا الحفل وجوه أدبية الى جانب المهتمين بالثقافة والمشرفين على حظوظ الكتاب في تونس. ووزارة الثقافة والاعلام تخصص جوائز سنوية

وليان أيضا بالخوارق والعجائب في كون يلتحم بك
 حد الانسياب وينجل عنك حتى يسأخذك القلق
 الابدي. وفيما بين «الفيتلة وعلية النقاب» يفيض الالم
 ويدور الحلم كالكوبيس ليأس الفرد «بالعزلة
 العقيمة» ومن باطن «حقول الوطن ينجم العليق»
 فتترأى لك خلاصة منظر الوطن الضائع فتسعى الى
 كشفه من جديد فإذا هي القروح لم تندمل وتبدو
 «الاصابع المتورة» ففرح لا متناهي «في عيون البصرة»
 لتلتقي «بأريلا العقلية وروجيه الجزائري» ويكون
 الحوار لحظة الكشف والانكشاف فتحور المدن ويفتح
 البحر وتبدأ مرحلة الحرية وينتهي الاحتباس ومن
 «بيت الكاتب» الى تمجيد «عصر الفرد المنتهي» وعبر
 مملكة الشعر العربي خاصة والإبداع العربي عموما
 يقف الناشر وجنون القول على الحافة. وتنتهي الرحلة
 عبر الكتاب إلى التركيز على وجوه وأيناهما فالفنماها
 حتى تماهت عبقا بالذات وتندمج الصورة وتختلط
 فإذا «الروائي والوطن» صورة لعملة واحدة، وإذا
 «المراتيح» تفتح على عالم المرأة والهجوم العربية المزمنة
 و «كار من العربية... الاسبانية جدا» تقر بجذورها
 الضاربة في الارض المعطاء.

ان كتاب الحيط الابيض هو مجموعة مقالات لكنها
 مقالات مضمخة بالرؤية الذاتية، وهذه الرؤية الذاتية
 هي التي ميزت العمل فجاءت كتابات خيرة الشيباني
 طريقة في منهاها وصياغتها.

محمد رضا الكافي:

- مولود بتونس سنة 1955 درس بالمعهد الصادقي
 وكلية الآداب بتونس قسم الفلسفة يعمل بالصحافة
 الادبية منذ 1975

- ماريا الميتة: (شعر) 1981

- خريف (قصص) 1984

- خيط أريان (رواية) 1987

الجوائز:

تميز هذا الحفل بتوزيع جوائز الكتب الصادرة سنة
 87 و 1988 في حين ان الكتب الصادرة سنة 1989
 سيقع النظر فيها خلال سنة 1990 وفق ما ورد
 بالفصل الثالث من الامر المشار اليه سابقا. وقد كانت
 الجوائز كالتالي:

الكتاب والكتب الفائزة

خيرة الشيباني:

- درست بكلية الآداب بتونس (قسم الفلسفة)

- درست بجامعة باريس (السوربون) لانجام المرحلة
 الثالثة وعملت مراسلة صحفية. عملت موجهة
 اعلامية بأبو ظبي مدة 8 سنوات

أصدرت «الخط الأبيض» وهو باكورة إنتاجها لها
 خطوط

- أحزان قديمة على شواطئ الغرب (قصص)

الخط الأبيض:

الخط الأبيض

مجموعة مقالات

نشرت بجريدة

الشرق الاوسط في

بين 1985 و 1986.

وهي مقالات تجمع

بين ذاتية مفرطة

الحساسية ورؤية

لا تخلو من

موضوعية.

المنطلق بالنسبة الى

الكتابة هو الايمان

بالانسان والذات في صراعها المرير مع الكون. وهو
 ايمان بأبجدية الصراع وإيمان بالفزات والانتفاضات،



محمد البقلوطي

- مولود بصفاقس سنة 1957
- تخرج من دار المعلمين
- درس في بعض المدارس الابتدائية
- كتب المقالة النقدية ونظم الشعر
- أصدر:
- في موسم الحب (شعر) سنة 1983
- آخر زهرة ثلج (شعر) 1987

آخر زهرة ثلج

المفارقة في هذا الديوان
هي علاقة اللحن
الشجي عبر الكلمات
ووصفات الشاعر
المشعة ضرب من
الحزن الدفين. فبين
المرحة كصورة
وأمل ياد في
الغياب، والحزن
القاتل الأسر
لشاعر عر نسيج

الخوف من «المحيط»
والدواخل يقف الكائن مريبلا بحياة طافحة بالحب
والحقد في آن .

«آخر زهرة ثلج» لا يدل العنوان على النهاية،
فكلمة «آخر» وإن عنت بلوغ النهاية والوصول إلى
الغاية فإنها تعني أيضا لحظات زمنية مشرقة. وآخر
زهرة نابغة في الثلج هي هذا الاصرار على المني في
الدرب الوعر وأخذ الحياة عنوة. ثلاث مراحل تتضح
عبر هذا الديوان: واقع مريب، صمود كبير فأسمل
طافح رغم مآسي البصر والبصيرة. إن قارئ ديوان
آخر زهرة ثلج ينساق مع الموسيقى المفرطة الدالة على

- مرايا مهشمة (شعر) 1987
- أرض المطلق (ترجمة) 1987
- نساء (قصص) 1987
- يعد حاليا رواية جديدة

خيوط أريان

!

هي قصة شاب مثقف عاد من الغربة ليقتضي عطلة
في الريف. فيكون القلق الكبير ويجد لذته في مكاتبة
صديقاته الأجنبية ييشها لواجهه وخوافيه، ولما تبدو
أمامه فاطمة تلك الفتاة التي تشمر نجاهه بالحقد الكبير
وتبحث عن الانتقام منه تكون فصول الرواية قد
اكتملت فقد التقى المتحابان المتقابلان.

إن رواية خيوط أريان تتضح من تطبيق البراوي في
هذا الخيط، فالخيط هو سبيل الحياة وهو في آن واحد
سبيل السقوط والانهيار، كما تقسول الاسطورة
القديمة.

إن البطل في هذه الرواية هو حالة نفسية تصور
القلق الوجودي الذي يعيشه مجتمع متردد لا يستطيع
التخلص من ماضٍ مريب ليعيش حاضرا باسمها فكلما
توضحت الرؤية شابها ضرب من التعتيم فإذا البطل
باحث بجذ عن المخارج التي لا توجد إلا داخله.

ولعل ميزة هذه الرواية هي لغتها التي جاءت بليغة
صافية رائعة فالكلمات شاعرية والتعبير طريقة تختزن
خيالا بنحنا. لقد أصاب محمد رضا الكافي في خيوط
أريان هدفين:

أولهما: مضمون مشحون بقضايا العصر

وثانيهما: اللغة البديعة

عمق المساء، فالحياة لحن دافئ لكنه لحن مضمخ
بالأحزان مسربل بالعقبات والنهايات السقيمة.
مربى.

مورقا عند باب المساء

عاجلته النهايات

عائني.. ومشى.

ان الشاعر يتصمم واعيا لكي يفهم هذا الالف
الحياتي الغريب. تخاطب ذاته برومطيقية مفعمة
بالمشاعر الحقيقية. انها الرومطيقية المؤسسة وفي هذا
الانقسام تحقيق لرغبة دنيئة: فهم الذات على علائها:

هو عائني.. واغرقنا

ولما نزل ذكريات لنا

تبتني الآن اعشاشها في الفؤاد

هو عائني.. واحترقنا

وكالحلم عاد

قلت له:

أيا العابر من دمي لدمي

أيا الطالع الآن مثل بنفسجة

من عذابي، ومن عذمي

يا رفيقي

الى أين تمضي، وأنت رفيقي

الى أين تمضي...

ان قصائد هذا الديوان تترك القارئ في قصائد
شجية حزينة لكنها وضاءة فالعبارة فيها جليلة واضحة
تملك ذلك البعد الشعري المحب للنفس ويكتفي ان
نذكر قصائد: «نخلة القلب.. غيمة الحلم»، يظفر
الليل... بوهم النسيم، «قاحل الخطو... لا ارزق في
مذاك» وهي قصائد متميزة صياغة ومعنى، فالشعر
عند محمد البقلوطي وصف لحالة وانهار بالالحظة
الواهجة..

محمد عبد المولى

- مولود في 1936.1.1 بصفاقس

- درس بمعهد ابن رشد بتونس

- وأكمل تعليمه بالجامعة اللبنانية فيا بين 1963/59

بجامعة السربون فيا بين 1967/1963

- وتحصل على شهادة الدكتوراه منها (اختصاص
علم اجتماع)

- درس في عديد من الكليات والمعاهد العليا (في
تونس والجزائر)

- يشتغل حاليا بالمعهد القومي للعلوم الفلاحية
بتونس

- أصدر حوالي 17 كتابا نذكر منها:

- الجامعة الزيتونية 1971

- العالم الثالث وتيمو التخلف 1982

- الجهاد التونسي الليبي 1987

- الاسلام والغرب 1990

- الاستمولوجيا 1990

الجهاد التونسي
الليبي

ضد الاستعمار
1918/1914

1914 - 1918



«الجهاد التونسي
الليبي ضد
الاستعمار»

عنوان طريف لمؤلف
أصدره الكاتب

محمد عبد المولى.
والكتاب صورة عن
فترة تاريخية حرجة
تستدعي من

وبها 3 دقائق أولها اعلان الجهاد وثانيها خطاب الشيخ محمد الحضر حسين وثالثها نشرية الشيخ صالح شريف المعنونة بـ «حقيقة الجهاد».

ان هذا الكتاب التاريخي ثري بالمعطيات وقد اتضح فيه اجتهاد صاحبه من أجل الوصول الى حقيقة الجهاد، وهو بذلك يساعد على اعادة النظر في كيفية كتابة تاريخنا الحديث.

محسن بن حميدة:

- مولود بالمنتير 1919

- درس تعليمه العالي ببوردو بفرنسا ثم بعاصمة الجزائر وتخرج سنة 1941

- درس بمعهد كارنو بتونس

- كتب المقالة ونظم الشعر وألف القصة والمراجعة ثم اهتم بالترجمة
أصدر:

- الباجي المسعودي 1962

- قافلة العبيد (شعر) 1967

- مات رجل (شعر) 1975

- عدنان الحكيم 1985

- فصل في جهنم (ترجمة لنص رامبو) 1987
له من المخطوط:

- قيس ولبنى

- مختارات قصصية تونسية

- مختارات من الشعر المجري

- الاشرافات (ترجمة)

المؤرخ الانشاء والتدقيق والبحث والاستقصاء. فموضوع الجهاد كمفهوم له أصوله ونواميسه يتطلب تحديدا ونقص كبيرين وهو ما سعى اليه المؤلف حيث عرف الجهاد وحاول بسط رؤيته فيه وذلك من خلال نظرة جديدة لمفهوم التاريخ. فقد وضع الكاتب في مقدمته موضوعه واطار دراسته مبرزا اهمية اعادة النظر في «المتعارف» أو «المثقف عليه» أو المجهود. ففي عصرنا هذا لا بد من فهم الذات وتوعية الدواخل تعرية تمكن الباحث من النظرة التجردة للفرص في باطن المشكل فالهدف هو الحقيقة ولا غير الحقيقة. يؤكد الكاتب في ص 9 هذا البحث بطرح قضية دراسة حركة التحرير الوطنية التونسية الليبية ابان الحرب العالمية الاولى (1914 - 1918) من خلال الجهاد المعروف باسم غير ملائم هو «الحرب المقدسة». وبطريقة ذكية ييسر المؤلف الاطار الفكري والتاريخي لهذا الموضوع عدد في البداية ظروف البحث فمفهوم التاريخ وعمل المؤرخين فيه فالجهاد الاكبر هو الجهاد الاصغر لينطلق بعد ذلك في تحديد الجهاد والتوسع الاسلامي ليتهيئ الى تأكيد المقولة ان تونس ملتقى الحضارات وفي قسم ثان يركز الباحث على علاقة الجهاد والاستعمار فيحدد تأثير ملامح الحرب على المواطنين الاصليين ويستنتج ان هذا الامر لم يقع اخذه في الاعتبار عند المؤرخين الذين تدارسوا حركات التحرير. وتفتن الباحث بلا شك الى حساسية الموضوع المدروس فركز اهتمامه في قسم ثالث على ايراد بعض الدقائق الرسمية التي بدت له ذات أهمية في دراسته. وهذه الوثائق الرسمية هي محاولة جريئة تدعم مسار البحث وقد قسمها الى قسمين اولها بعض الوثائق الرسمية (8 وثائق) الصادرة عن المستعمر أما القسم الثاني فاورد فيه وثائق متعلقة بالدعاية الاسلامية ابان الحرب الكبرى

فصل فكت جهنم

فصل في جهنم

تقديم وتعريب:

محسن بن حميدة

«فصل في جهنم»

هو إحدى روايات

الشاعر رامبو

الذي شرع في

تأليفه سنة 1873.

وتتمتاز أشعار هذا

البدع الفرنسي بلغتها

الجديدة ونحته

لخاص للحملة

نحشا عن تعبير

خلاب وناصع. وإن عرف رامبو يوهج حلته

وقدوته على الخلق والابتكار فإن المترجم التونسي محسن

بن حميدة وهو الشاعر المعتمد بالكلمة قد حاول في

صياغته العربية لأشعار رامبو أن يجمع بين طلاقة لغة

الضاد ولا محدودية التعبير الرمزي.

إن «فصل في جهنم» هو مغامرة كبيرة اتقاد إليها

صاحب «قافلة العبيد» عن طوعية ودراية وفطنة يقول

مقدما لكتابه ودارسا لسفر رامبو: «بعد محاولة

«الاشراقات» فوق البشرية لاسترداد صفاوة الرؤيا

الملائكية عبر ستار التعبير الشعري وأخفاها فما بقي

لرامبو إلا أن يتبين في «فصل في جهنم» عجزه عن أن

يستعيد أبدا وحدة كيانه الممزقة إلى الأبد والتي لن

يعود إليه أشرافها.»

إن رامبو شاعر خصب الخيال ومن ثم فإن ترجمة

أشعاره هو بالأساس مغامرة وعن الكلمة الشعرية

الموقفة في اللغة العربية. وقد غامر محسن بن حميدة

وسعى إلى أن يكون أمينا فجاءت ترجمته لا تخلو من

صدق وأمانة ناديين لكنها أيضا كانت ترجمة خلاصة

تحمل في طياتها شاعرية واضحة.

البشير المجذوب:

- مولود بالعاصمة سنة 1923

- تابع دراسته العليا بفرنسا

- درس بالمعاهد الثانوية ثم في دار المعلمين العليا
وكلية الآداب.

- نظم الشعر وكتب الدراسة.

أصدر:

- بذور (خواطر) سنة 1968

- كلمات، تونس 1975

- حول مفهوم الشر الفني عند العرب القدامى
1982

- الظرف والظرفاء، بالحجاز في العصر الأموي
1968

له من المخطوطات:

- الظرف بالفرق في العصر العباسي

الظرف والظرفاء بالحجاز في العصر الأموي

هذا الكتاب هو استعراض لطريف ظريف خفيف

الروح يروي لنا أثر المرأة والشعراء والمنسدين في

الظرف والمرح والمزح وحب الحياة في العصر الأموي.

وقد تمكن الأستاذ البشير المجذوب من سر أغوار

أدبنا العربي القديم ويكتشف هذا المعين المائل الذي

يتميز بروح الدعابة والنكتة والظرف في دراسة يجمع

بين جدية الباحث والميل إلى المزح، فإذا الدراسة تتبع

هذا الموضوع بطريقة معمقة فالتحديد الزماني والمكاني

للعمل كان له المردود الطيب على البحث فجاء جليا

واضحا. وهو يستدعي من القارئ دراسة مستفيضة

وهو ما ننوي القيام به في اعدادنا القادمة إن شاء الله.

عبد العزيز بن عرفة:

- ولد بعين دراهم سنة 1951

- متخرج من كلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس

- يدرس اللغة والآداب الفرنسية بمعهد الهادي
شاكر بصفافس.

الإبداع الشعري وتجربة التخوم

هو محاولة جريئة لتعبيد طرق نقدية حديثة.
فالإبداع الشعري وتجربة التخوم استئصال لرؤية فنية
نسعى الى فهم جوهر العمل الإبداعي كفعل وتلق.
يحتوي الكتاب على مقالات متنوعة يمكن حصرها في
قسمين:

- 1 - قسم نظري: ويشمل الابواب التالية:
- الفعل الإبداعي في جدلية تلقيه وكتابته

- التجربة الإبداعية تلقيها وكتابة
- النص الإبداعي ومقاربة الكون الأبيض
- القراءة الإبداعية: النص، المعنى، الاستعارة،
الرد.

- حول مستقبل القصيدة الحديثة
- 2 - قسم تطبيقي: ويشمل الدراسات التالية:
- قراءة متعددة المداخل في قصيدة صحراء للمصغير
أولاد أحمد

- النالوت الدلالي في كتاب الملاحة
- البحث عن الصوت في ورقات من كتاب الترحال
لمحمد كمال فحة.

وقد جاءت بحوث الباب الاول مشبعة للرؤية
الحديثة فالناقد عبد العزيز بن عرفة يؤمن بأن الحداثة
مسار لايد منه. فالعمل الشعري/ الإبداعي لايد له
من منطلق يغاير كل المغايرة المسالك المتبعة. ومن ثم
جاءت هذه المقالات مفعمة بالسعي الى اعادة النظر في
المألوف وتفجير المتعارف من أجل بناء نقدي جديد.

وان هذا العمل هو تكسير مفهوم الحياء الذي طالما
نادى به النقاد قديما. فاذا العقل الإبداعي هو
بالاساس عكس هذا المطلب. إذ العقل الإبداعي
يؤسس لنفسه طرقه التي بدورها ستسمي نسقا جديدا

يتقادم ليأتي بعده مد جديد آخر فتتحول الانبياء
والمدايليل.

ووفق هذا المتطور يناول الناقد بعض الانتاج
الشعري بالنقد والتحليل.

ان هذا الكتاب جريء كتابة ونقدا وفعلا ابداعيا.

- محمد وزيم:

- ولد سنة 1957 بمدينة

- متخرج من دار المعلمين العليا

- يدرس اللغة والآداب العربية بمعهد المنارة قابس

رملة



زرعت الرمل
المجروح حراميا
ولثمت الملح
وما فيه من إبر
ونسيت على
باب الصدى أحزاني
فتناولني باصباح
الكأس دونها حلم
فلقد سمعت ان
أحيا على الحجاب

أيامي... من «القبلة والنار»

يهذه الكلمات يستنبح الشاعر محمد وزيم صراة
الذات في توهجها. انها الذات العاشقة تسعى الى
رحيق «رملة» تفتنى فيها حيا وموتا. ورملة هي القرية
هي الام هي المرأة الواقعة أمامنا تدعونا الى الغوص
فيها بحثا عن ذفة بعيد النال.

... أحقا ان نخيل نفطة

قد انتشى من كأس شرته جبال «تامغزة» في رسال
«توزر» ام ان قابس تهذي ومدنين يزوعها الا تصدع
المستحيل في احتفال الياسمين.

ورملة وما بناها وحب وما انشأها فالهمها فجورها
وما سلاها لست ادري أما زلت رملة الشمس ام
أصبحت الشمس والفجر! ..

ان النغم الصوفي يتلأل في هذه القصائد التي تجد في
القرآن ملاذها الأول فيعود الشاعر الى ضميرة ابداعية
جمعت القدسية الى الكلمة فامست الكلمة هي الحدث
هي الفعل هي المقدس. ومنذ «القبلة والنار» الى
«البحث عن الليل» «ففتيان» و «الحرمان» الى «حكاية
الرميل» و «اللم والزمن العذب» حتى «سكون
الرصيف الدم» والشاعر محمد رزيم يشدو رملته
وإليها شجون الوطن الكبير. انه التصوف والموت
عشقا في مدينة تنتمي الى تاريخ لا يأبى الاقوال.

محمد الهادي الطرابلسي:

- مولود بصفاقس سنة 1945
- تابع تعليمه العالي بكلية الآداب والعلوم الانسانية
- متحصل على دكتوراه الدولة من الجامعة التونسية
- يدرس اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب بتونس
- أصدر:
- الشرط في القرآن (بالاشتراك) تونس 1985
- خصائص الاسلوب في السوفيات (أطروحة
الدكتوراه)

- بحوث في النص الأدبي تونس 1988

جمعة شيخة

- مولود بقرقة سنة 1944
- متخرج من كلية الآداب بتونس سنة 1968
- تحصل على التبريز سنة 1973
- تحصل على شهادة دكتوراه دولة سنة 1982
- يدرس حاليا بكلية الآداب بتونس
- ساهم في عديد الملتقيات الوطنية والعالمية
- كتب المقالة والدراسة ونشر معظم انتاجه في
مجلات عربية وأجنبية

له كتب مخطوطة نذكر منها:

- مدينة تونس من خلال كتاب الرحالة العرب
والاجانب نال به جائزة بلدية تونس في البحث
العلمي سنة 1974

- تحقيق مفاتيح النصر في التعريف بعلماء العصر
للعباسي الباجي

- الفتن والحروب واثرها في الشعر الاندلسي (بحث
في نطاق اطروحة دولة (تحت الطبع بالدار العربية
للكتاب)

ديوان

عبد الكريم

القيسي الاندلسي

تحقيق:

د. جمعة شيخة

ود محمد الهادي

الطرابلسي



ديوان عبد الكريم

القيسي هو من آخر

الدواوين العربية

في الاندلس.

قام بتحقيقه

الاستاذان جمعة شيخة ومحمد الهادي الطرابلسي.

والشاعر عبد الكريم القيسي عاش في القرن التاسع

المجري.

وأهمية هذا الديوان تكمن أساسا في تصويره للمجتمع
سياسيا واقتصاديا وعسكريا وفكريا في فترة أفول
الحضارة الاسلامية بالاندلس.

وقد قدم المحققان للكتاب بمقدمة قصيرة لكنها
ذات أهمية قصوى في التعريف بهذا الشاعر ميلاد
ونشأة وتكوينه وركزا بالخصوص على المكن التي
تعرض لها لينتهي الى الاخير الى وفاته وقد توصلنا في
هذا المضمار الى النتيجة التالية: «ان الشاعر عاش في

أواخر القرن 9 هـ / 15 م وليس مستبعدا ان يكون شاهد عيان على سقوط آخر معقل للعرب بالاندلس مجسما في غرناطة عاصمة دولة بني الأحمر، [ص 14] واشتمل الديوان على 319 قطعة شعرية تراوحت بين القصر والطول. وقد جاء أغلبها في وصف من الشاعر خاصة عند أسره أو عند عزله من وظيفته وعند حرق حانوته. الا ان الديوان في مجمله هو تصوير لمحنة الاندلس في ظل دولة بني الأحمر فقد عرفت الاندلس انتكاسات متواصلة أدت الى خروجها من ابدى العرب والمسلمين وانتهت بها الى المأساة. ولعل هذا السقوط عو علامة انهيار كامل لسلطة العرب وبده النهضة الأوروبية وبصفة خاصة اسبانيا المسيحية .

وقد جاء تحقيق الاستاذين طريفا دقيقا موسى بملاحظات هامة تدل على بعد نظر وعمق تحليل وان جاء اجتهاد المحققين واضحا جليا في بعض الاماكن فانهم لم يجعلوا من التحقيق مطية للملاحظات الجانبية الهامشية ومهما في ذلك يتبعان المثل: «ما قبل قدله» فالإفادة في دقة التحليل والمقاربة الصحيحة مع اعتراف بالتصور خاصة عندما يكون هناك بياض في الاصل بما اضطرهما الى الاجتهاد: «ما بدالنا غامضا عوضناه بما يناسب من عبارات نبهنا عليها في الحاشية ووضعنا ما أضفناه لتلافي النقص أو ملء الفراغ بين معقنين [] وقومنا ما بدا لنا مختلا في الوزن وشرحنا ما بدا لنا غريبا من الكلمات والصور واخرجنا الاشعار مشكولة وعقدنا في آخر الكتاب فهراس مفصلة لاحاديث الرسول والامثال... ص 15

ان ديوان عبد الكريم القيسي له أهمية خاصة لدارس القضايا الاندلسية وقد مكنا المحققان المكتبة العربية من ديوان لامندوحة للباحث من الاطلاع عليه.

- عبد الحفيظ منصور

- مولود سنة 1932 بقصر هلال

- متخرج من كلية الشريعة وأصول الدين

- خبير بمعهد المخطوطات العربية التابع للالكسو
- حقق كتابا تراثية كثيرة منها:
- موطأ الامام مالك رواية القعني 1975
- طبقات المقرئين الدواي طرابلس 1975
- الاختيار من قطب والسرور في أوصاف الانبذة والحمور للربيع القيرواني تونس 1975
- الكافي في البيزرة بيروت 1984
- فهرس المخطوطات المصورة (بالاشتراك الكويت 1985

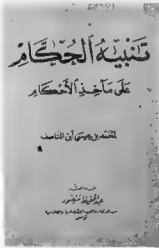
تنبيه الحكام

على
مأخذ الاحكام

لمحمد بن عيسى
ابن المناصف
اعداد:

عبد الحفيظ منصور
هذا الكتاب هو
من تأليف القاضي
محمد بن المناصف
وقد حقق الاستاذ
عبد الحفيظ منصور
وهو

كتاب تراثي هام يتناول اقوال العلماء في مضمون آداب النفاذ. ويشمل الكتاب مقدمة للمحقق بسط فيها تعريفًا للكاتب فيبن ان محمد بن عيسى بن المناصف ولد بالمهدي سنة 536 هـ 1168 هـ. وتوفي بمرآش عاصمة الامبراطورية الموحدية سنة 620 هـ / 1223 م واستعرض المحقق الاعلام الذين أخذ عنهم والتلاميذ الذين أخذوا عنه كما ابرز مصادر ترجمته وأقوال المترجمين فيه قال ابن الأبار: كان عالما متفتنا نظارا صاحب استنباط وتدقيق واقفا على الاتساق على الاختلاف، مملا مرجعا مع الحظ الوافر من علم



الانتفاع بالكتاب ايما نفع .

فرج سلامة

- مولود ببنان سنة 1942

- المستوى العلمي :

- دبلوم مهندس زراعي

- شهادة الدروس العليا في البيوكيمية

- شهادة الدروس العليا في علم النبات

- دبلوم الدراسات المعمقة اختصاص فيزيولوجية
النبات التطبيقية

- دكتوراه مرحلة ثالثة اختصاص فيزيولوجية النبات
التطبيقية

- دكتوراه دولة في العلوم الطبيعية

- كتيب المعيد من المقالات العلمية المتعلقة
بإختصاصاته

- من المخطوط له : احكام زراعة الحبوب (بصدد
التهينة)

أصول الزراعة المصرية



كتاب من تأليف
الاستاذ فرج سلامة
وقد راجعه محمد
الحبيب زغنطة
من لغته
وأسلوبه .

وقد حاول فيه مؤلفه ان يتناول بالدرس «التربة

اللغة والأدب، والتصرف في فرض الشعر وأنه في
فضائه كان ذا سيرة عادلة وابضة وشارة جميلة، جامد
اليد صليبا في الحق، وكانت فيه حدة مفردة وغلظة
في تأديبه .» [ص 10]

ثم تطرق المحقق الى استعراض أهم آثاره مبينا أهمية
هذا الكتاب ضمنها .

وقد قام عبد الحفيظ منصور بتحقيقه هذا من خلال
نسختين محفوظتين الآن بدار الكتب الوطنية وقد
اشتمل الكتاب على خمسة ابواب :

- الباب الاول : في سيرة القضاة وهيأتهم وتغيير
اعوانهم وكفاءتهم

- الباب الثاني : في قبول الشهادات وتبني الشهود
على التحفظ من غلط العادات

- الباب الثالث : في تلقي كتب الفقه وتبني
الحكم فيما يعرض من احوال الولاية

- الباب الرابع : في تنفيذ الاحكام وذكر مسائل
تأكد في الخصام

- الباب الخامس : في الحسبة على تغيير المناكر واقامة
وجوه الشرع بحفظ الشعائر

وقد كان مدار الكتاب وفق ما جاء في مقدمة
مؤلفه «قصدت فيه تبني الحكماء على مآخذ الاحكام
وتبين ما نقل من أقوال العلماء في مضمون آداب
الفضاء مما تقارب فصوله وتناوبت فروعه وأصوله
وتعذر على طائفة تحصيله .»

وقد جاء التحقيق واضحا جليسا فرغم ما في
النسختين من نقص في بعض المفردات وخطأ في
النسخ فان المحقق استطاع ان يقدم لنا عملا سهل
القراءة واضح الصيغ كما ان ترجمة المحقق للاعلام
المذكورين في الكتاب وفهارسه المتعلقة بالآيات
والاحاديث النبوية والاعلام والكتب والاماكن الى
جانب ثبته الى مراجعه ومواضيعه تساعد الدارس على

الفلاحية بمكوناتها وخاصياتها الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية وأعضاء البنية ودورها الحياتي، وعوامل الانتاج الكيماوية كغلات الجو ومياه الري وكيفية استعمالها والاسمدة العضوية والاسمدة المعدنية وطرق صنعائها واستعمالها وحماية النباتات من الاعشاب الدخيلة والامراض واعداؤها التي تضر بها وذلك بالطرق الزراعية وبالطرق الكيماوية» والقارىء المختص لهذا الكتاب يستشف هدف الكاتب الساعي الى التذليل على قدرة اللغة العربية على حمل مضان العلوم الحديثة . فالفلاحة كعلم تستدعي من أهل لغة الضاد اهتماما خاصا اذ الفلاحة أساس اقتصاد البلدان العربية ولا بد من اعضائها الاولوية التي تستحقها . وقد جامد المؤلف حتى يكون كتابه ميسور الفهم سهل الابلاغ وقد جمع فيه بين النظرية والتطبيق . وهذا الكتاب هو «بداية» في نظر الكاتب إذ صيرفته بكتب اخرى نتناول «الزراعات الكبرى والصناعية» و«بدرس الخاصيات الوراثية والبيولوجية لكسل المزروعات والتربة ولاقليم الملائمين لها وكيفية العناية بها حتى نتحصل على افضل انتاجها» .

محمد المرزوقي :

- مولود بالبوينة (دوز) 1916
- تحصل على الالهية من الجامع الاعظم سنة 1935
- انتدب للتدريس الادب العربي في مدرسة ابن شرف الثانوية سنة 1956
- ألحق بالمعهد القومي للآثار والفنون سنة 1957
- سمي سنة 1961 رئيسا لقسم الادب الشعبي
- ترجمت بعض آثاره الادبية الى الفرنسية والرومية
- نال سنة 1979 جائزة رئيس الدولة التقديرية
- توفي سنة 1981
- له :

- في الشعر :

- دموع وعواطف تونس 1946

- بقايا شباب 1966

- في القصة :

- جزاء الخائنة تونس 1946

- عرقوب الخير تونس 1956

- الجازية الهلالية تونس 1978

- في الدراسات والتحقيقات : حوالي 30 كتابا :
نذكر منها :

- جريدة القصر وجريدة العصر الحاد الاصهاني
1966

- على الحصري (بالاشتراك) تونس 1974

- باليل الصب ومعارضاتها تونس 1976

الرحلة
الصحراوية

للشيخ

محمد الحشاشي

تقديم ومراجعة :

محمد المرزوقي

الرحلة الصحراوية

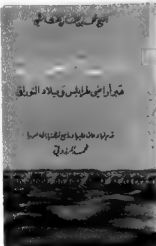
هو كتاب من

تأليف الشيخ

محمد الحشاشي .

وقد مكن المرحوم

محمد المرزوقي



المكتبة التونسية بفضل بحثه الجاد من كتاب هام للغاية فلكتاب الحشاشي قصة يمكن تلخيصها كما يلي : ضاع المؤلف الاصل باللغة العربية وترجم الكتاب ونشر بفرنسا سنة 1903 وهو ما حدا بالمرحوم الى ترجمته مستعينا بابنه الاستاذ رياض المرزوقي ومن ثم عاد

الكتاب الى لغة الضاد، ويمكن المكتبة التونسية من اثر هام لاسباب عدة:

- الكتاب «وثيقة خطيرة بعيدة الشأن، وهي عبارة عن يوميات رحلة قام بها الحشاشي (المتوفى 1912) ستي 1887/1896م». فهذا التاريخ هام فهو يعطي صورة على المجتمع في طرابلس وبلاد التوارق في نهاية هذا القرن

- والكتاب فيه «وصف للصحراء ومدن طرابلس وينغازي والكفرة وغات ومرزق ومصراته» وفيه حديث طويل عن السكان وطرق معيشتهم وركز المؤلف على الطريقة التونسية وشيوخها ونظامها.

وقد قدم المرحوم الكتاب بتعريف شامل للمؤلف مبتدئا بتحديد معالم الرحلة ووضعها في اطارها ضمن مؤلفات الحشاشي ثم تعرض الى مضامين كتاب «جلاد الكرب عن طرابلس الغرب» وهو الكتاب الثاني للحشاشي وقد ألفه سنة 1912 قبل وفاته وقارن بين هذا المؤلف والرحلة فلاحظ ان الرحلة «تتفق كتابه جلاد الكرب، في المعلومات المفصلة جدا خاصة فيما يتعلق بحياة منطقة فزان في ذلك العهد...» (ص 11). ثم صحح المرحوم المروزقي بعض الاخطاء التاريخية بطريقة نقدية نافذة وقع فيها محقق كتاب جلاد الكرب الاستاذ علي المصراي. واثر ذلك بين محمد المروزقي ان الحشاشي له رحلة أخرى ذكرها «مرتال» في كتابه حدود تونس الصحراوية الطرابلسية فالحكومة الفرنسية ارسلت شيخا معهما الى طرابلس لتهدئة القبائل الشائرة المهاجرة ص 17 التنقية في النوايا الصادقة للحكومة الفرنسية».

وفي نهاية تقديمه بسط محمد المروزقي الحديث من حياة الحشاشي مستلها مقدمة المترجمين للآثر المطبوع باللغة الفرنسية.

وقد جاءت الرحلة الصحراوية في لغة شفافة واضحة سلسلة مما يدل على التكامل الكبير بين ترجمة

الاستاذ رياض المروزقي وأسلوب المراجع. فالقارىء للرحلة يحس انه يقرأ أثرا عربيا صعبا ورغم ما قاله المرحوم محمد المروزقي من انه «لا يدعي ان نصه سليم من بعض العيوب» فان الرحلة تمتاز بلغة كسا قلنا أنفا شفاقة صادقة سلسلة.

الشاذلي بن عبد الله

- من مواليد رأس الجبل (بنزرت) سنة 1914

- كتب الشعر باللغة الفرنسية

- ساهم في الصحافة

- عضو مجموعة «فنون - علوم - آداب» من

الأكاديمية الشعبية للآداب والشعر

- له من التأليف:

- Deux niéls le tiran المتزجة (شعر) باريس 1952

- fantasia فتازيا (شعر) باريس 1956

- Tunis au passé simple تونس ماضيا (نثرا)

الشركة التونسية للتوزيع 1977

et les fetes religieuses en Tunisie

والاعیاد الدينية في تونس - تونس 1988

الطقوس

الشاذلي بن عبد الله

هو كتاب له مبحث

طريف للغاية فهدف

الكاتب استشفاف

اهم خصائص هذه

الطقوس والاعیاد

الدينية في تونس.

وقد تمكن الكاتب

من اتباع اهم هذه

الخصائص معتمدا

على ملاحظاته

ومما بشأنه



من حكم الشيخ

الطيب الفقيه أحمد

من حكم الشيخ هي قصة أطفال ممتعة تحكي قصة الشيخ مصطفى الذي يمن على صديقه الحلاق بهدية ثمينة، لكن زوجة الحلاق أحمد ترى في الهدية معالي الشراء فتسعى الى الحصول على السِّلْع بالْتَعْنِيز والبخل، ولما يعلم الشيخ بهذا التغير المفاجيء يسترجع هديته ويدعو صديقه الحلاق الى الايمان بعمله ويقترح عليه توسيع دكانه الضيق فاذا الحرفاء يتوافدون على الحلاق الذي أعد العدة للقيام بعمله على أحسن ما يرام ويدفع صيته في الاصفاع. ومن ثم نكتشف معاني حكم الشيخ «القناعة كنز لا يفنى»

ان قصة الطيب الفقيه احمد جاءت في اسلوب لطيف ولفظ سهلة مفهومة مبجلة مرادها كما هذا الحدث متعلقاً متطوراً وفق منطقية تدل على حسن معالجة وطرافة تناول.

وبعين الناقد الثاقب توصل الاستاذ الشاذلي بن عبد الله الى فهم العزل والاسباب التي اوجدت هذه الطقوس وما رافق الاعياد من عادات وتقاليد والكتاب في مجمله طريف يستحق المدرس والتمتع.

الفقيه أحمد

(الطيب)

- مولود بالمهدية
سنة 1932

- تحصل على
التحصيل سنة 1955

- درس بالمدارس
الابتدائية من 1956

- يعمل حالياً مديراً
بإحدى المدارس
بالعاصمة

صدر له:

- الكفاح المتواصل تونس 1956

- المهديّة عبر التاريخ تونس 1979

- كتب قصص الاطفال

جوائز الكتب الصادرة سنة 1988

ميدان الجائزة	الكتاب	المؤلف / المحقق
الدراسات في العلوم الاجتماعية	- الظروف والظرفاء	البشير المجذوب
- في اللغة والآداب والحضارة الإسلامية	- الأبداع الشعري	عبد العزيز بن عرفة
- الأبداع	- رملة	محمد زريم
- تحقيق التراث	- ديوان عبد الكريم القيسي - تنبيه الأحكام	محمد الهادي الطرابلسي جمعة شيخة عبد الحفيظ منصور
في العلوم الصحيحة	- أصول الزراعة العصرية	فرج سلامة
- الدراسات والأعمال المبتكرة بلغة غير العربية أو المترجمة أو المقتبسة من العربية أو إليها	- أصول الرحلة الصحراوية : fêtes religieuses et rythmes en Tunisie	محمد المروزقي الشاذلي بن عبد الله
كتاب الطفل	- من حكم الشيخ	الطيب أحمد الفقيه

أضواء على ندوات الدورة التاسعة لمعرض تونس الدولي للكتاب

- الرواية العربية وعلاقتها بالاتجاهات الغربية
- ملاحظات حول الشعر التونسي المعاصر
- الرواية العربية تجاوزت طور التجريب وإن لم تتجاوز طور المغامرة
- على هامش المشهد الشعري في تونس تنمو تجارب متفردة في أسئلتها ومحاولاتها

كتاب الطفل، هذا بالإضافة الى دعوة الكاتب التونسي المقيم بفرنسا عبد الوهاب المودب، والكاتب الجزائري رشيد ميموني، حول آخر إنتاجهما.

الرواية العربية والاتجاهات الاجنبية

● من أهم اللقاءات الادبية التي انتظمت على هامش معرض الكتاب اللقاء الذي تمحور حول الرواية. وعلاقتها بالاتجاهات الاجنبية وقد اشترك في تنظيم الندوة اتحاد الكتاب التونسيين بحضور الروائيين العرب، الطاهر وطار، عبد الرحمن منيف، ادوار خراط، بالإضافة الى كتاب اعضاء باتحاد الكتاب التونسيين مثل الاستاذ جلول عزونة، ونور الدين بن بليقاسم، قدم الاستاذ منجي الشمللي استاذ الادب الحديث والادب المقارن بالجامعة التونسية بتوضيح ذكر فيه ان موضوع الندوة يدخل في اطار الادب المقارن لانه يصل بين آديين، بل بين ثقافتين وبين حضارتين وذكر ان الادب المقارن علم له أصوله وقواعده، وقد أثبت المتمرسون في هذا العلم عن

بالرغم من ان الندوة الاساسية لمعرض تونس الدولي للكتاب، في دورته الاخيرة لم تتم - تلك الندوة التي كان من المفروض أن تجمع روائين عرب كبار (نجيب محفوظ، المسعودي، منيف، الطاهر وطار، الخ) ونقادا عربا أثروا الانتاج النقدي العربي بمساهماتهم المتميزة (توفيق بكار، محمود طرشونة، ادوار خراط الخ...) الا ان الندوات الاخرى التي اعلن عنها انتظمت بحضور جمهور تفاوت حسب اهمية الندوة تارة، وتارة اخرى حسب مدى التركيز الاعلامي عليها.

من ضمن هذه الندوات واللقاءات الادبية نذكر ندوة حول الرهان الروائي العربي بين المتجزئ والافق المحتمل (وقد انتظمت بصفاقس)، وأخرى حول الرواية العربية وإشكالية المرجع (بصفاقس ايضا) وندوة حول الروايات العربية وعلاقتها بالاتجاهات الاجنبية. وأخرى حول المبدع والناشر، ومائدة مستديرة حول توزيع الكتاب الثقافي في بلدان اتحاد المغرب العربي، ولقاءات حول الشعر التونسي المعاصر، وحول علاقة الشعر بالموسيقى، وحول

طقوس وللموت طقوس وأنا لست شاعرا، بل أنا
تراثي تحضرني ملايين الامثلة الشعبية والصور وأشكال
السرد، ولكنني لا استعدي التراث، ولا أفق على
ابوابه، ولكنني اشرح به، لانه في، يسكنني بعمق.
وعندما كتب لا أفكر في تقليد الرواية الغربية، لان
مادة الكتابة هي التي تفرض علي الشكل، كما انني
اشعر بأنني لست مطالبا باستحداث تقنيات جديدة،
فالملقومات الروائية عالمية، والاشكال الادبية تأخذ من
بعضها، فلقد صنف الغرب لروايات ماركيز لانها
انطلقت من الملحمة اليونانية، أي من التراث الغربي،
ولذلك احتضنه الغرب. استطيع القول فقط ان ما
يميز رواية عن اخرى انني اشعر انها قريبة مني، وان
الكاتب اقنعني، وأدخلني عالمه الروائي فوجدت فيه
نفسى.

الرواية العربية في طور التجريب

● الروائي الكبير عبد الرحمن منيف تحدث عن
علاقة الرواية العربية بالرواية الغربية مؤكدا على أن
الرواية العربية لا بد ان تعترف بعلاقتها مع الرواية
الغربية التي تأثرت بها منذ بداية القرن. يميز الرواية
العربية كان في اللغة. وذكر الاستاذ منيف ان محمد
السباعي (والد يوسف السباعي) ساهم - خلال أواخر
القرن الماضي - في ترجمة بعض القصص، والطريف انه
استعان ببعض الاشعار ليستدل بها على صحة موقف
المؤلف. وقد تواصل التأثير والتأثير بين الادب العربي
والادب الغربي بصفة مستمرة منذ أواخر القرن
الماضي، وفي الخمسينات، ومع المد السياسي ممثلا في
حركات التحرر وسنوات الاستقلال الأولى لبعض
الدول العربية اتجه العرب الى ترجمة الادب السوفياتي،
وترجمة المؤلفات ذات المنحى السياسي التحريضي، ثم
في فترة لاحقة ازدهرت ترجمة الكتابات الوجودية،
وحاول بعض الادباء العرب النسخ على المنوال
الفرنسي، ثم مع فترة التحولات وتأثير القضيبة

اعتنوا بمقارنة الادب العربي بالادب الغربي ان الفن
السردى تأثر وأثر في الادب الغربي، ويكفي ان نذكر،
على سبيل المثال - تأثيرات ألف ليلة وليلة في الآداب
الغربية قديما وحديثا، بل حتى في النقد الغربي، ثم
تأثر الرواية العربية بقواعد الرواية الكلاسيكية الغربية
ثم بالرواية الحديثة الفرنسية على سبيل المثال).
وأضاف الاستاذ الشملي ان هذا يدخل في باب
الثقافة، ويجب ان لا ننظر إليه من منظور معياري
يصنف الادب الى أدب مبدع أصيل وآخر مقلد،
فالادب الغربية تأثرت تأثرا واضحا بحكايات ألف
ليلة وليلة، وبالنظور الشرقي للكون، كما تأثر الادب
العربي - وهنا الحديث عن الرواية - تأثرت بالاتجاهات
الغربية للفن الروائي ولكن الطريف في الامر، كما ذكر
الاستاذ الشملي - ان الادب الغربي قد لفت الانتباه الى
بعض روائع الخيال الجامحي العربي، فقد ألف كاتب
بلجيكي رواية عن شهر زاد قبل ان يكتشفها طه
حسين وتوفيق الحكيم.

ثم تحدث الروائي الجزائري طاهر وطار عن تجربته
الروائية وعن مدى تأثره بالرواية الغربية. وقد ذكر
الطاهر وطار في بداية هذا الحديث ان الرواية متأصلة
عند العرب، وهم مؤهلون لانتاج الرواية لان
مجتمعاتنا في حالة تغير وتجدد، مما يعطي مادة هائلة
للتأمل في هذا الواقع المتحول والكتابة عنه، وفيما
يخص تجربته الذاتية ذكر : «إنني ككاتب أعمل ضمن
محيطي الذي انا متجانس معه تمام التجانس، وانطلاقا
مما قرأته مترجما ومؤلفا، وقد اوصلتني رواية «أولاد
حارتنا، منذ قرأتها الى هذه النتيجة، وإذا ما كتبت في
البداية محكوما بالآطار الخارجي، والمؤثر الغربي فأنني
منذ صدور روايتي «الحوات والقصر» عام 1974
عملت على الخروج عن الاشكال الغربية، ومن يومها
لم احس بأنني ارتبطت بمدسة غربية بل انني عميق
الاحساس بمشريقي، ومترقيتي تبدأ من طنجنة الى
آخر بلاد العرب حيث للولادة طقوس، وللجنس

هي تجربة إنسانية هامة، وتمثل زادا للروائي، ولكن يمكن ان تكون هنالك تجارب إنسانية بنفس الأهمية. وذكر ان الرواية المهمة هي الجيدة بغض النظر عن ان تكون سياسية أم لا.

أما عن قيمة النقط فقد ذكر الروائي عبد الرحمن منيف ان النقط أحدث انقلابا جذريا في المجتمعات النفطية، بل في كل البلدان العربية، فقد حدد النقط الحكام وصيغ الحكم وحدد العلاقات داخل المجتمع منذ بداية القرن، كما أنه نقل المجتمعات النفطية والمحيط بها نقلات غير نوعية فشوهت انتقالها من مرحلة الى أخرى، ولعل إحدى المعطيات التي تجعل الرواية تنمو هي انتقال المجتمع من مرحلة الى أخرى، ومجتمعاتنا العربية زاخرة بالمواضيع المؤهلة لان تعالج رواياتنا، ونحن محسودون على ذلك، ولكن المهم هو كيف نعمل الى صيغ المعالجة؟ انا كاتب لا اقدم مراسلات، ولكن مهمتي هي ان أقدم رواية واجتهد في ان تكون روايتي القادمة خطوة نحو صيغة روائية عربية، وإذا ما اهتمت بموضوع النقط فلان دراستي للنقط وعلمي بهذا الحقل أوصلاني الى هذه القضية، اضافة، كما أسلفت - الى أهمية النقط في التحولات التي عاشتها وتعيشها مجتمعاتنا العربية، والتي تقدم مواد جاهزة لصياغة رواية، وقد حذر الاستاذ منيف من تحويل قضايا مجتمعاتنا الى مواضيع للسرقة، أو الضحك للآخرين، لان هنالك فرقا بين تناول قضايا التخلف في مجتمعاتنا وبين تحويلها الى مادة عجائبية لاصحاب الآخرين، وتسليةهم،

الرواية جنس يحدد ذاته

● يختلف الروائي والناقد المصري الاستاذ ادوار خراط عن الروائي عبد الرحمن منيف حيث يقول الاول بوجود رواية عربية متميزة تجاوزت طور التجربة والبحث وان لم تتجاوز طور المغامرة، بحيث يمكننا القول بوجود رواية عربية كما ان هنالك رواية

الفلسطينية، وضع الكتاب أوليات للمواضيع وللأساليب والمعالجة، طبعاً كان هنالك نجيب محفوظ الذي يمثل علامة هامة في نهج الرواية العربية ومحاولة تأصيلها ولكن هذه المحاولة احتاجت الى روافد غربية.

ويضيف الروائي عبد الرحمن منيف : بعد هزيمة 67 ونتيجة التحولات الكبرى في المجتمعات العربية سيامة وثقافة أصبحت هنالك تحسسات في كيفية الوصول الى رواية عربية، ومن هنا كان الانجاء الى الاخذ عن الغرب وبالذات أساليب الرواية الحديثة. أو ابتداء أساليب حديثة، ثم توظيف الأساليب السردية العربية التراثية، لكتابة رواية معاصرة، ويمكن القول ان الرواية العربية وان لم تكتسب ملامح متكاملة فانها في طور تجريبي، حيث نجد ان هنالك محاولات تتطور، وهنالك أولويات للمهم.

ويختتم الاستاذ منيف مداخلة بقوله: /إلى انتهور ان الافق مفتوح، خاصة بعد ان وظف الروائيون أساليب المسرح والسينما فأخذوا الأساليب الروائية بأساليب الفنون الأخرى، وهي مكسب إنساني يستفيد منه الجميع، وغلاصة القول انه لا يمكن الحديث عن رواية عربية مثل الرواية اليابانية ولكن هنالك منحى واضح، وكل رواية تشكل اضافة الى الرصيد الروائي العربي الذي اغناه البعض بالعودة الى أساليب السرد العربية القديمة، ولكن النسخ على التراث وان مثل امكانية كبيرة فانه فتح من ناحية اللغة، وإبقائها على نفس القوالب، ثم من ناحية النسخ على نفس المنوال دون ان يكون هنالك ابداع يضاف الى الرصيد التراثي ودون ان تخاطب الرواية أناسا معاصرين لانها تفتقد الى روح العصر.

وردا على سؤال حول الاثر الذي خلفته تجربته السياسية على كتاباته الروائية، وحول قيمة النقط في روايته الأخيرة ذكر الاستاذ منيف ان التجربة السياسية

جنس تحت اعطافه، والتطور من رماد الشكل التقليدي كما ذكر ان السردية العربية الموروثة مهمة جدا لكن ابداعنا العرب ركزوا على السردية التاريخية في حين انها تزخر بالاحتيا، فهناك السردية الخرافية والغيبية الى غير ذلك...

واختتم مداخلته بقوله ان هوية الرواية العربية ليست في لوح محفوظ، ولكننا نصنعها ونخلقها اثرا بعد اثر.

ملاحظات حول الشعر التونسي المعاصر

● ندوة الشعر التونسي المعاصر التي اشرف على تنظيمها الشاعر الصغير أولاد احمد اقتضرت على تقديم ثلاث مداخلات، اقتضرت الاولى على تقديم نص نظري حله الاستاذ العلائي بعض ملاحظاته على الشعر التونسي المعاصر (لم تتمكن من حضور هذه المداخلة) فيها قدم الاستاذ شكري مبخوت 3 أعمال شعرية لكيال لحة وعحمد علي اليوسفي وباسط بن حسن، كما قدم الاستاذ الجليلاني بن محمد مداخلة تناولت اعمال الشعراء عبد المجيد الجمعي بوجعة الدانداني.

من خلال هذا العرض السريع نشير الى ان الاستاذ شكري مبخوت تناول من خلال مجموعة الشاعر كمال قحة «ورقات من كتاب الترحال» تخييل المعرفة، وتخييل اليومي من خلال مجموعة محمد علي اليوسفي «حافة الارض»، وتخييل اللحظات المنفلتة من خلال مجموعة باسط بن حسن عطر واحد للموتى.

ويتهى الاستاذ مبخوت فيها بنص المجموعة الاولى الى ان النص عند كمال قحة يبدو قائما على بحث يكشف انشاء الرحالة الرقص واليباض والتودد والام والوحدة والخوف. وهو بحث يتردد بين الفعل والقول اي بين تجربة الغرب في فيا في الوجود والانشاد. ومن هذا التردد ينجم الوعي، وعي الجسد والجنس، وعي عطش آدم الابدني الى المعرفة، وعي

بابانية، وان يعترف الاستاذ خراط ان الرواية العربية كجنس ادبي قد بدأت مقلدة للرواية الغربية، وان كان للرواية العربية تراث غني من السردية، وقد توقف الاستاذ خراط عند الرواية المصرية في فترة الستينات والسبعينات، فذكر تآثر الروائيين المصريين مثل بهاء طاهر وابراهيم اصطلان بهيمغواي وآلان روب غرييه من حيث اقتضاب العسارة، وعصري الكليات من الاستعارة، ووصف الاشياء وانبعث العالم يشكل حيادي، غير مواف بالتدخل الانساني، ولكن هذا التجرد، كما يلاحظ الاستاذ خراط - هو تجرد مروغ، وخداع، لانه يبدو لنا حياديا من الرحلة الاولى ولكنه في حقيقته يحمل لوعة، وحرقة لاجعة ضد القهر، والاعتساف، وضد اهدار الجلال والحرية، وللتعبير عنه اتخذ هؤلاء الكتاب اسلوب التقرير. ولكن السؤال يبقى قائما: هل ان السباق الاجتماعي يتسق مع السياق الغربي الذي نشأ فيه هذا المنحى الشيعي الحيادي؟

ثم تحدث الناقد عن تفرد بعض الكتابات الروائية المصرية الحديثة، مثل تجربته في رواية «راما والتنين» وغيرها. حيث يسمى الى اقتناص التفرد دون ان يقطع مع التراث العربي والقومي والوطني. وهذه الروايات الحديثة الاصلية تتميز بعلامح هامة يذكر منها المؤلف التالي :

(1) الملمح الاول : تلمس مسمى معماري صرحي، بالمعنى الموضوعي، وذلك تأثرا بالمعمار العربي الشامخ، والمعمار المصري القديم..

(2) الملمح الثاني : ابتعاث خصيصة المنمنمة التي وجدت في السردية العربية، خاصة في الف ليلة وليلة، حيث تتولد الحكاية من الحكاية، حيث تجد معنى الذروة المستمرة.

(3) الايقاع الشعري في الرواية واستلهات التراث الشعري العربي العظيم وخاصة في التراث الصوفي. وقد خلص الاستاذ خراط الى القول بان الرواية

ارتباط الانسان بالتاريخ وأحقادته وضمائنه وخوفه وشره، القصيدة، إذن هي مجال تفكير في خلاص الانسان الحائر، الباحث عن صوته الذي يقول به ذاته. وبهذا يذهب الشاعر كما يقول شكري ميخوت الى قلب الاسئلة المؤسسة للوجود الانساني كسؤال الخلق والفعل والرغبة والموت والحياة معبرا بالترحال عن نية الانسان ومعينه الدائب لاثبات انسانيته. ويضيف الباحث: ولا يمكن في كل هذا تفرد تجربة كمال قحة وإنما يكمن نفوذها في طرحه سؤالا جذريا في التجربة، الشعيرة العربية هو: كيف يكون المزج ممكنا بين خطاب معرفي بمجال التأمل الفلسفي وأدواته التي يتوصل بها هي المفاهيم والمقولات وبين خطاب شعري لحمة الصورة ولسان الايقاع. وهي اشكالية، طرحت بعدة منذ ان قام الفصل الرومانسي بين العقل والخيال والشعر الصافي والنثر.

ولكن ما يلاحظه الباحث هو ان التأمل الفلسفي عند الشاعر لا يقضي الى كتابة فلسفية بمعنى ايجاد نسق مفهومي يفسر به الكون، ولا يؤدي تحييله الشعري الى الامتناع المحض بالصورة المخرجة مخرج الاغراب أو الايقاع الدافع الى الاطراب، وهذا في نظر الباحث - ما لم تعه تجربة الرواد والشعراء الذين جاؤوا بعد حتى عند أكثر المنظرين مثل أدونيس.

ما يلاحظه الباحث عند قراءة «حافة الارض» للشاعر محمد علي اليوسفي منذ البداية هو هذا العالم الذي يبتنيه الشاعر كلمة، كلمة، وصورة، صورة، من أشياء العالم ومفرداته ومشاهده.

فهو يتخذ مناحي الحياة اليومية بتفاصيلها مادة للقول الشعري. وهذه مسألة مهمة لان التجربة الشعرية الحديثة مالت في جلها الى كتابة متعالية عن اليومي المعيش وما يحفل به من شعر مطروح في الطريق» فالتزمت بقضايا الجاهير في الستينات ووقعت في فخ الغنائية الفجة، وفي السبعينات احتظلت باللغة، وفي الثمانينات «وقعت في معادلات خبرية مستحيلة

الحل، ولكن قلما اهتم الشعراء بالتآلف مع أقرب الاشياء اليهم وابعدهم في الان نفسه.

ويضيف الباحث: لكن اليوسفي لم يكتف باستنساخ اليومي بل أعاد بناء ما ترسب في الذاكرة وصهره لغويا جاعلا المشهد يتعايش في حيز واحد مع المشهد. والشاعر مهما تعددت تقنيات تعامله مع اليومي استحضارا أو توليدا أو انشاءا يستند في انفتاحه على اليومي الى ما يمكن تسميته اعتيادا على عبد القاهر الجرجاني «بجالية الالفة». فالقارئ الذي يشترك مع اليوسفي في غزوة التخيل ورأساله الرمزي التالي من بنية مخصوصة مفرقة في المحلية سيد نفسه داخل لعبة النسيان والتذكر، فيجدد عهده بما سبق له ان عرف، ويتآلف مع ذاته الرمزية، ولكنها معرفة بعد جهل، وتآلف بعد غربة.

ويخلص الباحث بعد دراسة نماذج شعرية من المجموعة ان تجربة اليوسفي رغم اهمية انجازاتها ظلت مترددة بين خيال قانع باستعادة الذاكرة، وخيال يدفع لعبة تحييل اليومي الى مداها، أي جعل التخيل المعيشي يكتسب آلياته المتجهة لاحتمالات ومناخات تذهب باليومي الى اقصاه، أي الاسطورة، وبالخيال الى آفاقه الرحبة، أي الاشراف. وبهذا التردد تظل كتابه اليوسفي منفتحة على امكانات في القول متفردة لا تقنع بدور الصدى، والظائر المردد، بل تبحث عن طريقها الشخصية في الاداء رغم هامشيتها في المشهد الشعري التونسي.

التجربة الثالثة التي تناولها شكري ميخوت هي تجربة باسط بن حسن وتخييل اللحظات المنفلتة، وقد قدم الباحث حول هذه التجربة الشعرية نصا شعريا آخر يصعب اختزاله وانتشاره، وتكتفي هنا بايراد ما خلص اليه الباحث في النهاية من ان النص الشعري عند باسط بن حسن كتابة مفككة، ولكن تفككها لا يعود الى حالة هذيانية بل الى وضعية الجسد المحكوم بالتلاشي والفناء، ولعل القسم الاخير من المجموعة

وقد رسمه صاحبها «برحيل» يعبر عن رحلة الذات في فضاء متحد فيه المتناقضات : الليل والنهار، الجنة والجحيم، الموت والحياة، الحلم والكتابوس فلا تناقض، وإنما هو اللحظة وقد عرشت فيها الذات وتسكنت مفعمة بالمراجع والركة لا تعرف قرارا ينتهي الى معنى، بل هو قدر الانسان أن يكون رحالة مفتوحا على معان محتملة، ويكون النص الشعري اقتراحا لمعاني لا حصر لها. انها حادثة الرؤية وحدانية الكتابة متساوقان...

الحدائث في تجارب شعرية تونسية

● يعرف الاستاذ الجيلاني بن محمد الحدادته بانها «الوعي بالتاريخ وبما يجعله هذا التاريخ من تحولات وتغيرات تجعل العقل لا يستكين ولا يطمئن وتجعل الذات متوتبة متوترة، فهي رفض للسائد بما يمثل من تخلف ورفض لكل ما يكبح جراح التغيير، فهي انتهاء للتاريخ المتحول أبدا ولقوى التغيير. وبالتالي فهي رفض للسلطة بل هي لا تنمر الا بالسلطة أي بمواجهتها، السلطة في معناها الواسع الذي يتعدى المعنى السياسي والاجتماعي، والذي يتعدى اللحظة الراهنة لتجسيد الحلم الابدي، ولتزعزع كل مظاهر السكون المبنية على الاستغلال والقمع والكبت، من خلال وعيها المتبلور، ولذلك فهي انقطاع معرفي مع الفكر المنغلقي بكل رموزه، ولا يمكن ان يتبناها الا من استوعب هذه المعاني، لان الحدادته تتحرك ضد التيار السائد وضد الواقع السليم، اذن فهي انخراط ضمن حركة التغيير والقوى الفاعلة فيه وصدام ومواجهة لقوى السائد. ثم يتساءل الباحث هل يمكن ان نجد هذه الملامح في انتاج عبد المجيد الجميني وبوجعة الدانداني الشعري سواء في مجموعتهما المشتركة «من هنا تبدأ الملحمة أو في غيرها من أشعار؟ وهو يقترح علينا دراسة هذه الملامح من خلال عماور معينة منها، من التأكيد على الذات الى جدلية الذاتي

والموضوعي، الحدادته الغموض، الحدادته الانفتاح، الحدادته التراث...

يقول الباحث الاستاذ الجيلاني بن محمد ان الشعر الغربي الحدائثي ركز على الذات نتيجة انسحاقها أمام الآلة وأمام المؤسسة والدولة، كما ركز الشعر العربي - في إطار مجلة شعر - على الذات حيث اعتبر الشاعر مسيحا مصلوبا لم تفهمه الدهماء، فكان متعالي عليها، وهذا النمط من المواقف طغى على الشعراء الشباب قماها مع التيار الوجودي الليبرالي الذي سيطر على جيل أواخر الخمسينات والستينات، الا ان هذه المواقف - كما يقول الباحث - لا نجد ما يماثلها في شعر كل من الجميني والدنداني ذلك ان الذاتي - في تجربتهما - استوعب الموضوعي الى حد الشايع وذلك نتيجة المعاناة العميقة للواقع واستيعابا لطبيعة المرحلة. يقول الجميني في «الموت ذاكرة... وناقلة على المرأة»

وما هذا الاقبن ؟

لا... لا يا بحرنا العربي قهول

لا... لا تستقيل

ويا موج البحر لا تبكي ان القتل

للقبر/ الوطن الميتى

هو الدليل ..

وكان الشعر

طازجا للقطاف من أعين الغرياء...

ويقول الدنداني في «من هنا تبدأ الملحمة»

«أنا الواحد المفنون

صاعدا نحو حقول القطن

صاعدا نحو فلاحات مصر

صاعدا نحو اكتمال الملحمة»

ويلاحظ الباحث ان الذاتي والموضوعي مندمجان هنا الى حد التوحد، والموضوعي هنا ليس الراهن فقط بل هو الراهن الممتد في تاريخ الامة، أي انه حالة حضارية تعيش لحظة غاض بما جعل مناخ الكثير من

شبر ، شبران ، ذراع
ما تبقى من دمي
يضوي في العتمة وجه المعتدي
ويدوي في يدي.

اختصارا للبحث نمر على المحور :
الحداثة/ الغموض ، والحداثة/ الانفتاح الى المحور
الاخير حيث يقول الباحث ان السجل التراثي عند
الشاعرين يكف عن الانتهاء الى لحظة في التاريخ
الماضي للدلالة على حالة جديدة، الى جدلية الفعل
المأساوي . فيصبح هذا السجل معبرا للاستحياءات
ويضفي على النص جمالية لا تكرر الماضي وانما تصنعه
من جديد، وهكذا يتحول التراث الى قوة دفع وتحد،
ولا يكون معطى سكونيا... وهكذا تأخذ الرموز
التاريخية دلالات جديدة بفعل انسجامها مع مناخ
الاحداث الطاغية، وتصبح عملا لقضايا الحاضر،
وتفقد بالتالي سكونها التاريخي، وترتدي وهج اللحظة
التاريخية الراهنة الموسومة بالصراع والتحدي.

○ خيرة . ش

الفصل : توظيف التراث بشكل مكثف وخاصة عند
الشاعر الجمعي.

في المحور الثاني الحداثة/ السلطة يقول الباحث ان
من شروط الحداثة التمرد على كل اشكال الانغلاق
والسعي الى الانفتاح، وعند الشاعرين نجد استيعابا
لحركة الواقع، وحركة التاريخ، لا بمعنى اعادة
النموذج بل بمعنى التمرد على كل المقدس والمنغلق،
واختراق المستقبل وتشكيل حلم جديد. وهنا يقترن
القول بالفعل فلا يتفصيان.

يقول الجمعي :

«افتح الان جدار الله أريد هدم البيت وإشغال
الفتيل.

وانت يا وجهها الاموي سرقت مني وكنت
القنديل.

هل في اصباغ نهدك المندس كناية من زيت أويدي
حرق البيت».

ويقول الدنداني :

ما تبقى من دمي

يسعفني ،

● لم تكن الندوة التي نظمتها بيت الحكمة (المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات) احتفالاً بإثوية عميد الأدب العربي طه حسين احتفالية فقط بل كانت فرصة للعديد من مثقفي تونس وأساتذتها الجامعيين لتسليط مزيد من الأضواء على هذا الأديب والمفكر الذي عبه الأستاذ عز الدين باش شاوش والأستاذ عبد القادر المهيري في كلمتي الافتتاح رائداً من رواد التحرر الفكري والتفكير العقلاني والحداثة وهو الحيط الذي ربط أغلب البحوث التي قدمت بهذه المناسبة وإن تناولت اشكالا مختلفة من إنتاج طه حسين الأدبي والفكري.

وقد أكد الأستاذ عبد القادر المهيري أن إنتاج طه حسين الذي يعد في رأيه أهم رمز من رموز الثقافة العربية المعاصرة - يدل على الصورة المثلى للمثقف العربي ويبقى أثره صورة للثقافة العربية القائمة على سعة الاطلاع والمعرفة الشاملة العميقة للتراث العربي الإسلامي. وعلى التحكم في اللغة والتضلع في إنتاج الفكر البشري كما يظل صورة للعزيمة الصلبة التي لا تنبطها العقبات، والأيسان باستعداد الحدود بين الثقافات.

بيت الحكمة

تحفل

بماؤية طه حسين



[طه حسين وتونس]

يمكن أن نرجع البحوث التي القيت بهذه المناسبة إلى عدة محاور من أهمها: طه حسين وتونس، طه حسين والفكر الغربي، دراسة النص «الحسيني»: مجعيا وأسلوبيا وبنية ومضمونا أدبيا ونقدا وفكرا.

علاقة طه حسين بتونس علاقة متينة وقديمة أيضا، حيث أن قصته مع تونس تبدأ كما يقول الأستاذ أبو القاسم محمد كرو في بحثه الموسوم «تونس وطه حسين» - من بداياتها الأولى عام 1909 يوم كان الفتى طالبا بالأزهر، وكان مقعبا بالنفور من أساليب التعليم الأزهري برما به، كارهها لمعظم شيوخه، فكان بذلك يعاني ظلمتين كئيفتين: ظلمة البصر المكفوف تماما وظلمة الصبر المجهول ومن حسن حظ طه حسين كما يقول الباحث أن اكتشفه رجلا ن عالمنا وطينا توسما فيه النبوغ والذكاء والقابلية العجيبة

للاستيعاب والابداع. وقد حثه الرجلان على استكمال تعلمه وبناء مستقبله بعيدا عن الأزهر بل أن كتب من ذلك سهل له أحدهما الطريق إلى ذلك من خلال الفرص المتاحة، وكانت هذه الفرص متمثلة في مدرسة اللغات التي يشرف عليها الحزب الوطني، ثم كانت معها فرصته الثانية حين بعث الجامعة المصرية الأولى فشحها على الالتحاق بها حيث كان للرجلين دور في تأسيس هذه الجامعة وقد سجل لنا طه حسين ذلك واعترف به كفضل للرجلين لا يمكن له أن ينساه. فلولا ما عرف طه حسين الأزهري الكفيف طريقه إلى العصر والحداثة، ولا بلغ السوريون ولا أي مجد من أعجاده الأدبية. أما الرجلان اللذان فعلا له ذلك فهما عبد العزيز جايوش (التونسي الأصل).

وقد قدم الأستاذ كرو الاثباتات على ذلك وأحمد لطفي السيد. وقد كان الأول أقوى توجيها وأعظم أثرا في تكوين الفتى، فهو الذي حث طه حسين على تعلم اللغة الفرنسية والسفر إلى أوروبا وإلى فرنسا بالذات لاستكمال علمه وتكوينه، بينما كان الثاني صديقا مرشدا وحاميا له حتى نهاية الحرب الثانية. وقد لعب الشيخ جايوش دورا في شهرة طه حسين في

مصر وخارجها في تونس حيث كانت له صلات بالصحافة التونسية التي سيكون لطفه حين معها وفيها علاقات دائمة وتفاعل مستمر بداية من منتصف العشرينات إلى اليوم. وقد كان لظهور كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» عام 1926 وما أحدثه من ردود وخصومات أدبية وسياسية ودينية صداه في الأوساط الأدبية والعلمية والصحفية في تونس. وقد شاركت تونس - كما يوثق لذلك الأستاذ كرو - في هذه المعركة حول الكتاب، واتسمت معظم المشاركات بالاعتدال وانصف أقلها بالتطرف، ويسجل الباحث ظاهرة فريدة تميزت بها تونس وهي أن كبار شيوخ الزيتونة وأعظمهم مكانة في العلم والاشعاع قد كانوا معجيين بطه حسين محيين له متعاطفين معه وخاصة في أيام الضجة الكبرى حول كتابه في الشعر الجاهلي، كذلك تميز موقف تونس بمناصرة طه حسين والدفاع عنه من طرف أدياء الشباب، بل لقد تجرأت إحدى الصحف اليومية فنشرت فصولا كاملة في أعداد متلاحقة من كتابه الأصلي «في الشعر الجاهلي» كما انفردت بحكم المحكمة المصرية الذي كان في صالح مؤلف الكتاب.

ويذكر الأستاذ كرو أن الأدياء الشبان بشروا بمنهج طه حسين في البحث من خلال المحاضرات التي احتضنها النادي الأدبي في قنما الصادقية، وقد كان الشابي من مؤسسي هذا النادي ومن أبرز العناصر النشيطة فيه. ويضيف الأستاذ كرو أنه تبعا لما ذكر سالقا، «يمكننا أن نعلن دون تردد بأن مكانة طه حسين وأثره واشعاعه في تونس كانت دائما في اتساع وانتشار من جيل إلى جيل؛ بداية من جيل العشرينات والثلاثينات إلى اليوم». ويؤكد الباحث أن من يراجع العشرات من الصحف والمجلات والنشرية التونسية طوال العقود الستة الأخيرة يبتهج أيا ابتهاج بما حوته من مقالات وبحوث وأصداء عن طه حسين وكتبه وأرائه. وسيلاحظ أن أدب طه حسين وأغنيائه لم تنقطع في الصحافة التونسية منذ أواخر العشرينات إلى اليوم وخاصة في عقود الثلاثينات والخمسينات وما بعدها فمعظم دورياتنا ذات الاتجاه المتحرر أو المعتدل

[طه حسين والفكر الغربي]

● بحث الأستاذ منجي الشمل في كتاب بعنوان:
مقدمة قصيرة لقصة طويلة: طه حسين والفكر
الغربي

وقد ذكر الأستاذ الشمل في بداية كلمته «لا أعرف رجلا حاقت به الظنون، وأثقله الكره وزانه الحب، له خصوم كثر وله أنصار كثر كطه حسين» وأضاف:
ان النص الحسيني ذاته الذي عاشته نص تمتع ولكنه نص مضى لأنه نص متناقض ككل نص كبير، لذلك علينا ان نستعين بالمنهج التاريخي لنعرف السياق النفسي والفكري والسياسي والاجتماعي الذي كتب فيه كل نص. كذلك علينا ان نضع في اعتبارنا ان طه حسين كاتب قومي اصطدم بفكر ليس عربيا فوقف من هذا الفكر مواقف علينا ان نستوضحها بالاعتماد على قرائن الأدب المقارن. وفيما يخص علاقة طه حسين بالفكر الغربي ذكر الباحث انه لابد أن يكون الانطلاق من مقدمة مهمة صدر بها طه حسين أول كتبه وهو «تجديد ذكرى أبي العلاء». هذه المقدمة مؤرخة بسنة 1915 وانشأها قبل أن يتوغل في درس الفكر الغربي أي بعيد دراسته في الجامعة المصرية الأهلية. وهي مقدمة تدل على أنه مسكون بقضية «تجديد الفكر العربي» - والاستفادة من الفكر الغربي.

ويضيف الأستاذ الشمل: النص الثاني الخطير في رأينا هو مقدمة كتابه في الأدب الجاهلي وقد ذكر فيها طريقة استماله لمنهج ديكرات. والنص الثالث الأساسي لدراسة هذه القضية الكبيرة هو ما جاء في كتابه «من حديث الشعر والنثر» إذ أقام فيه ضربا من التفكير المقارن وضع فيه الأدب العربي في منزلته بين الآداب العالمية، ويعتبره الأستاذ الشمل تأسيسا تطبيقيا للأدب المقارن في البلاد العربية.

أما الفصول التي تتصل بهذا الموضوع في كتابه

في هذه العقود كانت تتسابق لنشر مقالاته وأخبار كتبه وما يتصل بحياته ونشاطه الأدبي. ونذكر على سبيل المثال صفح الصواب والنهضة في العشرينات ومجلة العالم الأدبي بالثلاثينيات والثربا والأسبوع بالأربعينيات والصباح والفكر في الخمسينات وما بعدها. وقد انفردت بعض الدوريات التونسية بنشر مقالات أو محاضرات ونصوص أخرى لم تنشر في غيرها حتى في مصر نفسها.

ويتقل الأستاذ كرو للحديث عن زيارة طه حسين لتونس ولإبعاد هذه الزيارة فيذكر أن هذه الزيارة التي تمت في أواخر جوان 1957 كانت بدعوة من الحكومة التونسية ليشراف على أول امتحان في اللغة والأدب العربي ينظم بتونس بعد الاستقلال في أول نواة جامعية، هي دار المعلمين العليا، لكن نشاط طه حسين تجاوز ذلك ليشمل نشاطات ثقافية وتربوية أخرى، وكان أبرز نشاط أدبي قام به هو محاضراته الفائقة التي ألقاها يوم الأربعاء 3 جويلية 1957 في قاعة الباليادوم، ويؤكد الباحث بأن تونس لم يجمع فيها من أجل محاضرة أدبية مثل ذلك العدد الذي بلغ الآلاف والذي لم يتكون من الشباب وطلبة العلم والأدب فقط بل كان في طليعته رئيس الحكومة وأعضاؤها ونخبة البلاد. وقد تمكن المحاضرون بالندوة من سماع جزء من هذه المحاضرة.

لطه حسين مكانة أيضا في الدراسات الجامعية، هذا ما أبرزه بالأرقام الأستاذ جمعة شيخة الذي ذكر أن العديد من طلبة المرحلة الثالثة بالجامعة التونسية أعدوا مع الأساتذة الطيب البكوش وعبد القادر المهيري وعبد السلام السدي ومنجي الشمل وعبد محمد عبد السلام دراسات تتعلق بلغة طه حسين وأوجه من المؤلفات السردية أو أدب الخواطر والترجمة الذاتية والفكر السياسي والتاريخي كما وقمت ترجمة كتاب عن طه حسين ولاحظ الباحث أن الكتاب الوحيد الذي لم يحظ باهتمام الباحثين الجامعيين هو كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» ولعل الكتاب الذي يكف على تأليفه حاليا الأستاذ منجي الشمل عن طه حسين فيه ما يعطي لهذا الكتاب ما يستحقه من مكانة بين مؤلفات طه حسين.

«فصول في الادب والنقد» فهي التي تتضمن السجل الذي نشأ بينه وبين محمد حسين ميكل من جهة، وبينه وبين توفيق الحكيم من جهة أخرى، ومحورها ضبط خصائص الروح المصرية.

ويرى الأستاذ الشمل أن كتاب «الوان» نص كبير يحتوي على فصول عدة لا يخلو أي فصل منها من قضية لقاء الأدب العربي بالأدب الأجنبية، وأحياناً الفكر العربي بالفكر الاجنبي، والفصل الفاتح لهذا الكتاب خطير عظيم لانه يؤسس كذلك لمنهجية درس الأدب العربي في لقاءه بالأدب الغربي وعنوانه «الادب العربي بين أمسه وغده» وهو حصيلة مجلة «الكتاب المصري» التي كان يديرها طه حسين.

أما كتابه «من بعيد» فهو «نص مفرد» وإن كان مجموعة نصوص موضوعها الأصلي مصر والحداثة أو بمعنى أشمل الفكر العربي وصلته بالفكر الغربي، هذه القضية الكبرى. وعلى هذا النسق يمكن أن نقرأ نص الرحلتين: رحلة الربيع والصيف، فهو يتحدث فيها عن الفكر الفرنسي، وعن فرنسا بصقة عامة، ولكن هاجسه الأكبر يظل مصر وقضية الحداثة.

وخلص الأستاذ الشمل الى أن المقام لا يتسع لتحليل المقال لكن لابد من الإشارة إلى أن النص الحسيني الأكبر في قضية الفكر العربي ولقاؤه بالفكر الغربي وهو «مستقبل الثقافة في مصر»، وفيه يذكر طه حسين معنى عزيزاً لديه، أثراً عنده، وهو خصائص الروح المصري، إذ يرى أنه يتكون من خصائص ثلاث وهي: العنصري المصري القديم، والعنصر العربي الاسلامي والعنصر الأوروبي بالمعنى الثقافي. ويضيف الباحث: إن هذا الموضوع الكبير يحتاج الى تدقيق التفكير وضبط التحليل حتى لا تقع في مغبة التخيل، وخلاصة القول أن طه حسين لا يرى إمكانية تحديث الفكر العربي إلا بالانطلاق من التراث العربي الأصل. والاستفادة مما بقي فيه جديداً راعنا، وكذلك من استصفاء ما يوافق ذاتيتنا من الفكر الغربي

ليصاغ كله صياغة جديدة تكون غذاء للحضارة العربية الحديثة.

[طه حسين في مرآة خصومه]

● من البحوث المثيرة ذلك البحث الذي قدمه الأستاذ محمود طرشونة بعنوان «صورة طه حسين في مرآة خصومه» وقد قدم الأستاذ طرشونة لبعثه هذا بفقرة تلخص الكثير مما قيل عن طه حسين وما كتب عنه، بل تلخص مسيرة فكرية وأدبية كرجل شغل الوسط الثقافي العربي وما يزال يشغله، كما تضع طه في مسار ثقافتنا العربية التي ساهم طه حسين في خطها التنويري الذي يتهدده اليوم خطر زاحف. يقول الباحث «قد اعتبر طه حسين ظاهرة ثقافية هامة غيرت وجه الحياة الأدبية والفكرية ما يزيد على نصف قرن أذكاه بأسلوبه السجالي وجرائته في الاصطلاح برأيه ومثابرتة رغم العواصف الهوجاء التي تثيرها مؤلفاته فيصعد في وجهها ثم يطلع على الناس بنمط جديد من أنماط الكتابة يزيدهم حيرة ويقرى في نفوسهم هاجس التصدي والمعارضة. وتتجدد مؤلفاته فتعاقب عليها فرق المتهمجين جيلاً بعد جيل، كل بأسلوبه الخاص ولهجته الخاصة، تدفعهم إلى التجريح دوافع مختلفة تتراوح بين الأغراض الشخصية والموقف الفكري مرورا بانتقادات سياسية ظرفية أو دائمة».

ويضيف الأستاذ طرشونة: «وقد أجبنا ان نساهم في بلورة هذه الخصومة الكبرى اعتقاداً منا ان نارها ما تزال مشتعلة بيننا، مهدد بنسف المكاسب المحتزمة التي شرع الوطن العربي في تحقيقها في طريقه الى التنوير العقلاني الذي ما تزال تكبله قيود التخلف الاجتماعي والثقافي ونمنعه من شق طريق التقدم والاتحاق بتيار الحضارة الزاحف على غيرنا بثبات، والذي سيتجاوزنا حتماً اذا لم نعرف كيف نضع حداً للعرقيل والحواجز» يدرس الأستاذ طرشونة الصورة العلمية والفكرية والسياسية والدينية والأخلاقية والنفسية في مرآة خصوم طه حسين، كما يدرس

والمفكرين اليهود وهو تفكير، كما يقول هؤلاء الخصوم - لا يتقدم غير حركة التبشير والغزو الثقافي، فهو إذن حياة وتأمير على الإسلام لابد من مقاومتها بشتى الوسائل. ولعل أهم الكتب التي وقع عليها الهجوم هي كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لأن هذا الكتاب كما يذكر الباحث يضم أهم اتجاهات طه حسين الفكرية وبالمخصوص ما يتعلق منها بصلة مصر بالحضارة الغربية.

يتوقف الأستاذ طرشونة عند مواقف كل هؤلاء الخصوم، على هذا المستوى - ثم ينتقل إلى الصورة الأدبية والنفسية والسياسية كاشفاً عن هذه المواقف ومنطلقاتها مبينا كذبها وتزويرها لواقع فكر طه حسين وأدبه ومواقفه.

ويختتم الباحث دراسته المطولة والمثيرة بموقف يصل فيه إلى أن «تركيب صورة طه حسين كما ظهرت في مائة شخصية قام رسم وجها بشعا جدا (...). فقد ظهر متكابلا على المال، قليل الاطلاع، يسطر على علم غيره، ويضلل قراءه بمعارف مزيفة، ينساق إلى أهوائه، فتختلط عليه سبل الحق، يسرّج آراءه في أسلوب رديء ويعبر عن أحاسيسه في شعر ركيك خال من الإلهام والخيال، صنيعا المستشرقين، داعيا إلى التغريب، عميلا للاستعمار والصهيونية والمخابرات الأمريكية، والشيوعية، يتقدم حركة التبشير ويساعدها على تقويض أركان الإسلام، ملحدًا لا يؤمن بالروحية القرآن ولا بالبعثة النبوية، زنديقا يجب شعراء المجنون ويعرف بهم، آحق، متهورا عنيدا، لا يتزحزح عن موقفه مهما ظهر باطله... إلى آخره من ملامح صورة بشعة رسمها خصوم طه حسين الذين صنفهم الأستاذ طرشونة إلى ثلاثة أصناف:

- أولا: صنف دفعته إلى التشويه أغراض شخصية (مثل الراقعي وزكي مبارك)

منطلقات هؤلاء الخصوم الفكرية والسياسية ويصنفهم إلى ثلاثة أصناف، كما يدرس دوافعهم إلى مهاجمة طه حسين، تلك الخصومة التي بدأت منذ ناقش طه حسين أطروحته عن أبي العلاء المعري في الجامعة المصرية القديمة عام 1914. ويذكر الباحث - فيما يخص الصورة العلمية التي رسمها هؤلاء الخصوم - أن أقلامهم خطت ألفاظا هي أقرب إلى الشتائم والسياب منها إلى الحجج المقنعة، تكررت فيها كلمات الجهل وسوء «الفهم»، و «السرقة» و «الإرتهال» و «التعميم» و «التعصب» و «الهمى» و «المحاباة» وحتى «الشعوذة» وهو الذي كان نصير العقل وعدو الظلام وقاهره.

ولعل أبرز هؤلاء الخصوم كان زكي مبارك الذي نمت بالجهل وقلة الاطلاع، وأتور الجندي الذي اتهم طه حسين بالسوقة وساطع الحصري والراقعي وغيرهم. ويؤكد الباحث أن هذا الوجه الذي رسمه الخصوم هو عكس ما أراد طه حسين الظهور به ودعوة غيره إلى التحلي به، «فهو ما أنفك يدعرك إلى البحث العلمي الرصين الذي لا تشويه الأهراء ولا تتحكم في نتائجه الأفكار المسبقة والذي يقوم على أسس عقلية يكون الشك في الأخبار أدنى درجاته لكن يبدو أنه لم يفهم على حقيقته، فتعرض إلى مثل هذه التهجيات القاسية على أعز ركن من أركان شخصيته وهو الجانب العلمي. لكن هذا لا يعني أن مواقفه الفكرية قد سلمت هي الأخرى من مثل هذه الطعون. فلم يكن منهجه العلمي فقط هو المقصود بل كان خصومه يرومون تدمير شخصيته تدميرا كاملا. وربما لم يكن الطعن في شخصيته العلمية إلا من أجل تعطيم منظومته الفكرية. ويلخص الأستاذ طرشونة مأخذ خصومه عليه من هذا الجانب فيذكر أن أعداء طه حسين يرون أن تفكيره ليس متجسدا في المحيط العربي الإسلامي بل هو نوع من التغريب الناتج عن كثرة الاعجاب بأراء المستشرقين الهدامة

ويرفض كل أشكال التجديد في الفكر والأدب (مثل محمد الخضر حسين ومحمد فريد وجدي، وشكيب أرسلان، ومحمد الحصري وأبور الجندي وغيرهم).

- ثالثاً: صنف يضم الاخوان المسلمين المنضمين منهم إلى هياكل سياسية والمتعاطفين معهم فكراً وروحاً (مثل حسن البنا وسيد قطب).

ويذكر الأستاذ طرشونة أن ردود طه حسين تراوحت ما بين الحزن العميق والصمت والسفر إلى أوروبا إلى الرد الرصين المباشر أو غير المباشر وإصدار بيان يثبت فيه «إيمانه بالله ورسله واليوم الآخر»، وقد حرص على الرد على ما اتهم به من مواقف من القضايا الكبرى مثل الدعوة إلى الكتابة بالعامية وتعويض الحروف العربية بالحروف اللاتينية، وغيرها من المواقف التي اضطر أن يعدل في بعضها خيفة سوء الفهم، ويعتقد الأستاذ طرشونة أنه يحسن أن نتمتع ما جاء في الحوار المطول الذي أجراه معه غالي شكري عام 1973، أي سنة وفاته أساساً لمعرفة مواقف طه حسين النهائية ولعل ما أوردته الباحثة من هذا الاستجواب أبلغ رد على التحريف الذي أصاب تحليل آراء طه حسين في الإسلام والعقل والحضارة الغربية وغير ذلك من المواضيع. يقول عميد الأدب العربي: «إني أسمع تقويماً معوجاً لما أملتته وكتبته غيري حول الإسلام... هذا جهل... فالإسلام ثقافة عالمية ومرحلة حضارية عظيمة ومرحلة حضارية عالمية من مراحل الرقي الإنساني ولا يزال عقيدة دينية للملايين من البشر

[...] الغالبية كانت تزرع في تلقها للإسلام تحت أثقال التفسيرات غير العلمية للمشايخ. وجئنا نحن بروح فدائية حقيقية نقنم هذا الميدان المغلق عليهم. أتيناهم في عقد دارهم لنوقظ المسلمين على تاريخهم الحقيقي. لم نتخل عن متاهتنا التي درسا بها الشعر وغير الشعر، ولكننا طبقناها على تاريخ العقيدة التي تدين بها الاكثوية الساحقة. قل ان الاسلام كان

مدخلنا الجديد لترسيخ المنهج، وقبل العكس كان المنهج مرشدنا إلى اقتلاع الخزعبلات من جذورها، من أرواح العامة ونفوس أبنائهم. لم يتخل العقاد عن منهجه النفسي الفردي الذي عالج به ظواهر الفن وشخصيات الأدب، حين كتب العبقريات. ولم يتخل هيكل عن الرومانتيكية حين ألف كتابه عن الرسول. ولم يتخل الحكيم عن تصوراته الفنية وهو يكتب أول تمثيلية عن محمد - كذلك فعلت حين أملت «على هامش السيرة» العقل أداة التحليل، والخيال أداة التركيب (هنا نلحق الكلمة بالفرنسية) كلاهما عنصران متكاملان في منهج البحث التاريخي. الخيال هنا ليس مرادفاً للشعوبة. لماذا لا يسأل أولئك المجددون أنفسهم عن أسباب النعمة العانية والثورة الضارية التي شنها السلفيون من المحافظين؟ ليس ذلك لأننا هاجمنا أوكارهم المظلمة وسلطنا داخلها الشمس والهواء النقي وقضنا استارهم المظلمة؟ لقد فضلنا إتقاذ مئات الأكواف من هيمنة دكتاتورية الجهل وعبودية دولة الخرافة على أن نظل أسرى إعجاب المثقفين، صفوة المثقفين».

ويعلق الأستاذ طرشونة على هذا التوضيح بقوله: «إن هذا الكلام لطه حسين هو أحسن خلاصة لهذا البحث، فمن خلاله يظهر وجهه الحقيقي لا كما رسمه خصومه: وجه التنوير الحضاري الرافض لكل أنواع الشعوبة ووجه الطموح إلى العقلانية في أرقى صورها مع التمسك بالجدور الحضارية العريقة، إن طه حسين يبقى علامة مضيئة في طريقنا إلى الحداثة».

[نظرية النقد عند طه حسين]

نظرية النقد عند طه حسين ومقارنته للفكر الاجتماعي الحداثي، ومقارنته الوضعية للفكر التاريخي وللتاريخ العربي الإسلامي واليوناني والروماني. كانت مواضيع البحوث التي تقدم بها الأساتذة حمادي صمود وأبو يعرب المرزوقي وعمر الجمني والزيات وتوفيق بكار.

وقد اهتم الأستاذ صمود ببلورة نظرية الأدب عند طه حسين من خلال كتاب «خصام وفتح» الذي هو مجموع مقالات أدبية صورتها خصام وسجال وجدل أحيانا وموضوعها الظاهر الأدب وقضاياها في مصر في الخمسينات. وقد قام الأستاذ صمود - كما جاء في بحثه - بتبيين العناصر النظرية الثابتة في كل مقالة من مقالات الكتاب، ثم جمعها وأعاد تركيبها بحيث تكون صورة عن الأدب وقضاياها عند طه حسين في هذا الكتاب وفي غيره من مؤلفاته الأدبية.

ويشير الأستاذ صمود إلى أبرز القضايا التي كانت موضوع سجالات في الخمسينات والتي دار الكتاب عليها مثل علاقة الأدب بالحياة، والهوية بين الأدب والجمهور وتختلف الأدب عن دوره، ثم يتوقف عند آراء طه حسين من هذه القضايا بشكل مفصل فيذكر تعريف الأدب عند طه حسين والحاحه على أن «صورة الأدب ومادته شيئا لا يفرقان» فلا مجال إذن لكل «الدعوى» التي تبالغ في التفریق بين أنواع من الأدب تراها مندورة للترف واللهم والتسلية وأنواع أخرى منخرطة في عصرها وسياقها.

ومن أبرز المواقف التي يسوقها الأستاذ صمود موقف طه حسين من اللغة الفصحى التي يدعو لتطويرها لتكون مواكبة للحياة غير منقطعة عنها. وموقفه، كما يقول الباحث - لا يغفل عن الشجاعة لأنه يهاجم التعطيل الذي يضربه المحافظون المتدعون بقداستها لارتباطها بالنص الديني. يقول عميد الأدب العربي: «كنت أعيب على المحافظين في اللغة والأدب تقديسهم للغة وإحاطتهم لها بهذا الاجلال الديني الذي يعصمها من التطور ويحميها من التجديد. وكنت أقول إن اللغة العربية هي لغة القرآن ما في ذلك شك ولكنها في الوقت نفسه لغة الذين يتكلمونها فمن الحق عليها أن تستجيب لأصحابها وأن تسير تطورها وتجاري حياتهم في ظروفها المختلفة».

نضيف الى هذه المسألة مسألة توقف عندها عميد

الأدب العربي طويلا في هذا الكتاب كما توقف عندها الأستاذ صمود وهي مقومات الأدب التي لا يمكن أن ينهض بدونها، وقد ألح طه حسين على اثنين من هذه المقومات الحاحا لا يظنه الباحث وليد الظرف التاريخي بقدر ما هو تعبير عن عقيدة متمكنة من صاحبها وذاتك المقومان هما الحرية والجهاد. وقد نبه طه حسين إلى أن حرية الأدب ليست في الوقوع خارج دائرة السلطة السياسية والافلات من شروطها وإنما أيضا في التخلص من هذه الانبساط المقنعة التي تكون أشد خطرا على حريته من الانبساط المكشوفة المعروفة، ومن ذلك تحسّر الأدب من تعلق الجمهور والسعي الى استرضائه وتخوره من وسائل النشر. وطه حسين يرى أيضا أن الادب يكره اليسر في الانتاج وهو يكره اليسر في الاستهلاك أيضا. وهو يريد من الأدب أن يتأني في الانشاء ويريد من القارئ أن يتأني في القراءة فهو جهد مشترك يجب أن يتحمل عبثه المنتج والمستهلك جميعا.

ويرد الأستاذ صمود بمجمل آراء آدينا هذه وحرصه على تحليلها الى الظرف السياسي الخاص في الخمسينات حيث برز في مصر جيل من الكتاب والنقاد أمثال عبد الحميد يونس ولويس عوض وعمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس وغيرهم ممن روجوا أطروحات فكرية وأدبية لم تكن رائجة أو قل لم تكن مهمة بقدر ما أصبحت عليه عندما توفرت الظروف السياسية المواتية واتضحت الاختيارات السياسية والانتباهات المعقائدية، من تلك الأطروحات علاقة الأدب بالحياة وعلاقته بالثورة. ولقد كانت فكرة «الأدب الجماهيري» كما يقول الباحث - «من الافكار التي استأثرت بأهم قسم من تفكير طه حسين في الموضوع ولعلها تطلبت منه جهدا خاصا في التفسير والتعليل ورد الأمور إلى قياسها وصحيح وضعها، لأنه أراد أن يستدل لقضية ذات بعدين: التأكيد على صلة الأدب بالحياة والناس وانفصاله عنها في الآن نفسه».

جانب آخر من جوانب النظرية الأدبية عند طه حسين توقف عنده الباحث هو وظيفة الأدب وعلاقة الأدب بالثورة، ويمكن أن نستدل على آراء طه حسين في هذه القضية بما قاله من «أن الأدب يمهّد للثورة وينشؤها ويثبت جذورها في النفوس بما يلقي في قلوب الناس من الآراء الجديدة وبما يصور لعقولهم من القيم المستحدثة وحين يتقلّ أذواقهم من طور إلى طور وحين ينفّس اليهم القديمن من أوضاعهم الاجتماعية ويدفعهم إلى تغيير هذه الأوضاع».

ويختتم الأستاذ صمود بحثه بالقول: «إن سيطرته قضية وظيفة الأدب وعلاقته بالسياق المحيط به ترجع إلى الأوضاع التاريخية التي كتبت فيها هذه المقالات مما يؤكد بوجه من الوجوه «أن للسياق تأثيراً يتجاوز الجزئيات إلى التصورات»

[طه حسين والنظرية الخلدونية]

لقد عمد طه حسين في رسالته حول وظيفة الأدب خلدون الاجتماعية إلى نفي الطابع العلمي للمحاولة الخلدونية بضررين من الحجج. هذا ما يبرزه الأستاذ أبو يعرب المرزوقي في مداخلته «طه حسين والنظرية الخلدونية» ويتعلّق الضرب الأول من الحجج بتناسق الفكر الخلدوني نفسه أو بالخصائص المنطقية لنسق المحاولة الخلدونية، وقد وصف طه حسين هذا الفكر بالطابع الدوري أي أن ابن خلدون يريد أن يؤسس علمية الدراسات التاريخية على علم العمران، وإن يؤسس علمية الدراسات العمرانية على علم التاريخ. أما المأخذ الثاني فيتعلّق بتناسق النظرية مع التطبيق عند ابن خلدون إذ أن ابن خلدون قد وعد في المقدمة بما لم يف به في التاريخ، مما يجعل عدم الوفاء هذا دليلاً على صحة الحجة الأولى وعلامة على الانحياز الراجح لفهم المحاولة الخلدونية بكونها فلسفة في الاجتماع لا علماً له.

ويذكر الأستاذ المرزوقي أنه لن يتم بتفسير طه حسين لهذا الفصل التطبيقي بل وجه اهتمامه إلى مسألة

جوهرية لدى كل المحاولات الوضعية والاصلاحية - ومن ضمنها محاولات طه حسين - وهي منزلة العلم ودوره في المجتمع من خلال المقدمة. وي طرح الأستاذ المرزوقي المسألة بأشدّ توضيحاً كالآتي: ما هي حسب ابن خلدون المنزلة التي يمكن أن يزعمها العقل لنفسه في سياسة المجتمع والاصلاح السياسي؟ أو ما هي العلاقة بين السلطان الروحي والعقل والسلطان السياسي للقوة والعصبية؟ بحيث كانت رسالة طه حسين مدخلاً للأستاذ المرزوقي للتساؤل حول منزلة العلم عند ابن خلدون والتساؤل حول إمكانية التوفيق بين أعجاب المصلحين العرب بابن خلدون في حين أن مقدمته تمثل دحضاً نسقياً لدور العلّاء في السياسة وهم يسمعون إلى تأسيس الاصلاح على هذا الدور.

الأستاذ عمر الجمعي اهتم هو أيضاً بالمنهج الوضعي عند طه حسين ولكن من خلال كتاباته التاريخية، وما جاء في مداخلة الباحث هو جزء من بحث أطروحته - حلقة ثالثة، حول طه حسين مؤرخاً وقد سبق أن قدمنا هذا العمل في العدد الماضي. كما اهتم الأستاذ رشاد الحمزاوي بجهود طه حسين المعجمية وخاصة مشاركته في اعداد قدر كبير من مادة مشروع المعجم العربي الكبير. . . وكان بالامكان أن تتوسع في هذا الجانب من جهود طه حسين، لكن عدم حصولنا على مداخلة الأستاذ الحمزاوي حال دون ذلك. . .

الدكتور الزيات ارتحل مداخلة حول مفهوم العدالة عند طه حسين مؤكداً أن مسألة الديمقراطية كانت من مشاغل طه حسين الكبرى وأنه دافع دائماً عن نظام سياسي واجتماعي يلائم بين العدل والحرية.

[الخصائص السردية والأسلوبية. . .]

كانت متعة فكرية وأدبية حقيقية تلك التي قدمتها لجمهور ندوة طه حسين مداخلات الأساتذة توفيق بكار وعبد الهادي الطرابلسي وعبد الله صولة حول الخصائص السردية وبنية السرد عند طه حسين ثم

والقارئ مباحدة في حين أن الحديث يقرب بينهما، وهو إطار أرحب من القصص يتضمن القصص والتعليق عليه لتفسيره.

ثم يتحدث الأستاذ بكار عن مادة السرد هذه فيذكر أن طه حسين يلعب قارئه ويلقيه في حيرة: هل أن مادة السرد خيال أم واقع حيث تبقى حقيقة المروي متأرجحة بين أن تكون تاريخاً أو خيالاً. ولعل سمة المخاطلة في الكتابة السردية الحسينية وتسمية الشيء بضده يعطي للكاتب حرية في نقد الواقع والافلات في نفس الوقت من الرقابة، فهو ينسف الواقع ولكنه يتبرأ منه في نفس الوقت، كما أنه يعتمد على أحداث مفارقة بين نظام الواقع ونظام القصص حيث يبرز هذا الأخير ما همسه الواقع، ويؤكد الأستاذ بكار أن ظاهرة القص عند طه حسين لم تكن محاكاة للتقليد الغربية في هذا المجال ولم تكن متكلفة، بل كان لها وظيفة تعرية الواقع ونسفه.

ويخلص الأستاذ بكار إلى التساؤل: هل يحق لنا بعد هذا أن نقبل ما قاله غالي شكري من أن طه حسين لم يساهم في تطوير أسلوب الرواية العربية، وأن نقبل ما قاله جابر عصفور من أن طه حسين كان نفورا من كل واقعية؟ مداخلة الأستاذ عماد المهدي الطرابلسي كانت بعنوان «جوامع الأسلوب في أدب طه حسين». وقد قسم الأستاذ الطرابلسي بحثه هذا إلى ثلاثة أقسام: قسم لجوامع أساليب التحقيق في الكتابة، من تدقيق وتشويق وتعليق، وقسم لجوامع أساليب التوقيع المتمثلة في ازدواج الوقف وازدواج الفقرة وإعادة المتوالي وما ترتب عليها من اختيارات فنية، وقسم لجوامع أساليب التفاعل بين أطراف الخطاب. ويصعب فعلاً اختزال هذا البحث المفضل الدقيق، ونكتفي بما خلص إليه الأستاذ الطرابلسي في تلك الحاشية التأليفية الرائعة التي جاء فيها «يجوز لنا - في الختام - أن نقرر بكل اطمئنان بأن أدب حسين أدب كيان بمعنى أنه يؤسس كونا اجتماعيا جديدا بدءا من تحديد الفرد

خصائصه الأسلوبية وهي مداخلات غاصت في نصوص طه حسين ودرست تشكل هذه النصوص ومقومات أدبيتها.

وقد اهتم الأستاذ توفيق بكار بالخصائص السردية عند طه حسين من خلال كتاب «المعذبون في الأرض» وقد جاءت مداخلة الأستاذ بكار بعنوان: «المعذبون في الأرض: الكتابة في مرآة الوعي». يوجهنا الباحث إلى خصائص الرواية الحديثة في هذا الأثر حيث أن طه حسين يكتب القصة ويقص قصة القصة في آن واحد، بحيث أن القصة الأولى تمكس الكتابة في مرآتها صورة الواقع، ومع القصة الثانية يعكس وهي الكاتب في مرآته الينا صورة الكتابة، التي تعكس بدورها صورة الواقع، بحيث نجد أن طه حسين مفتون باللعب بالمرآيا، وهو ما يعد من خصائص الرواية الحديثة، ويذكر الأستاذ بكار أن أحدا من النقاد لم يفتغل إلى هذه الظاهرة عند طه حسين إذا ما انتهيننا جابر عصفور. ولكن حتى هذا الأخير ركز في كتابه «المرآيا المتجاورة» على هذه الظاهرة من حيث أنها علامة تدل على غلبة النقد في كتابات طه حسين ويضيف الباحث أن طه حسين اعترف أنه أخذ هذا الأسلوب في الكتابة عن ديبدو وقد برزت هذه الظاهرة أيضا في الستينات على يد رواد الرواية الحديثة، ويفسر الأستاذ بكار بروز هذه الظاهرة أنها تنجم عندما يضيّق عرف الأدب عن أداء الواقع، وذلك في لحظات التحولات التاريخية الكبرى وقد عاش طه حسين مثل هذه التحولات، لذلك نجده يتمرد على قواعد القص الكلاسيكية ويؤكد على أن نصوصه في هذا الكتاب هي حديث، وهو مصطلح أثير عند طه حسين نجده في عناوين كثيرة من كتبه، ويكتسب الحديث هنا دلالة جديدة غير الاحاديث التي يملها طه حسين، ذلك لأن نصوص هذا الكتاب تتسم بسمة الثنائية، والبعض منها من قبيل الاحاديث إلى القارئ يعرفه بسنن القص الجديد، ذلك أن القص يبعد بين الكاتب

وذلك بتغيير نظرتة إلى الأشياء وموقفه منها وطريقته في معالجتها وسلوكه في تعامله معها. فهو يهدف الى تكوين الصورة المثل للإنسان المجرد الذي تلقت فيه جميع الناس من خلال تثقيف الإنسان الفرد الذي أصبح عنده مقوماً من مقومات الأدب لا طرفاً غاطياً بالأدب. وقد حقق الكاتب هذا الهدف بأن مس كيان الفرد المعنوي والحسي. مس كيانته المعنوي بأن أوهمه بأنه مضى في بحث الماضي وما كان، والحاضر وما هو كائن، والمستقبل وما قد يكون، ولكنه لم يمس في الحقيقة إلا إلى بحث القيم التي بها يصلح الكيان وشرف الإنسان. ومس كيانته الحسي بأن قدم على مبدأ توسيع المعرفة مبدأ تحسيس القارئ بها يعرفه ولا يحس به وحله على أن يعيش بكامل كيانته، ما تعود أن يراه صباح مساء أمامه، فكان أن سخر جميع ما يدخل في باب الشروء اللفظية لنقل الموضوعات والمعاني المحللة الى الكيان لعل أن يتكرم الإنسان فيعيشها ويتطور بمقتضاها، فاجتهد في تحويل الفكرة - مهما كانت بسيطة - مادة حسية وروحية في ذات الوقت الذي كانت تعمل عملها من حيث هي لبنة فكرية. فكان في تحقيقه - إذا حقق - تدقيق وتشويق وتعليق، وفي توقيعه - إذا وقع - تقطيع وتوزيع وتطويع، وهي أساليب تعدل للنفس فتتهز النفس، وفيها حققه من تفاعل بين المخاطب والمخاطب وبين كليهما والمخاطب وما وطن به نفس الإنسان في الأدب، فحقق له من الطرب والتغيير ما لا يقدر عليه شعر ولا سحر ويقدر عليه هذا النوع المخصوص من الشعر.

الأستاذ عبد الله صولة اقترح علينا «مدخلا إلى دراسة أسلوب طه حسين من مقولة الأسلوب هو الإنسان إلى مقولة الإنسان هو الأسلوب». ويلاحظ الأستاذ صولة أن أغلب الدراسات المتعلقة بأسلوب طه حسين سلك منهجاً آتياً، يعني أنها لم تراع اهتماماً للاختلاف الحاصل في أسلوبه عبر مختلف مراحل

حياته، كما لم تتدبر أمر هذا الأسلوب في مختلف الأجناس الأدبية التي كتب فيها ولا في مختلف الموضوعات التي يضمها الكتاب الواحد، فمن شأن هذا الاختلاف أن يجعل الأسلوب في مجال الرواية مثلاً غيره في مجال النقد الأدبي أو في مجال التاريخ أو السيرة أو السيرة الذاتية. وقد توصل الباحث إلى أن دارسي أسلوب طه حسين درسوا في الواقع اللغة لا أسلوبه، فهم لم يدرسوه في تماسكه وامتداده على صعيد النص بأكمله والأثر كله وإنما اكتفوا بدراسة الجملة وما دونها دراسة جدولية قائمة على ضبط الظواهر الأسلوبية منعزلاً بعضها عن بعض. وقد اعتمد هؤلاء الدارسون مقولة الأسلوب هو الإنسان التي تعتمد قاعدة فلسفية تنبئ على ثنائية الكلام والفكر فيها يقترح الباحث اعتماد مقولة الإنسان هو الأسلوب، فيكون الأسلوب «دليلاً إلى الإنسان الجمع المتعدد وليس الإنسان الجوهري الفرد دليلاً إلى الأسلوب الذي يعني بالضرورة حضوراً لغوياً مختلفاً وانتاجاً للمعنى لا منتجاً جاهزاً. ومن خلال دراسته للخصائص الأسلوبية لكتاب «دعاء الكروان»

يخلص الباحث - حيث يمرر علينا الوقوف عند كل تفاصيل هذه الدراسة الشيقة - إلى «أن المواضيع التي تتصافر فيها مستويات أسلوبية التركيبية والإيقاعية، والتنجية والدلالية على إصرار ذاتيته وإجلاء العلامة المميزة في اثره وما ينبثق منها من دلالات حافة هي تمجيد العلم والانحياز إلى الثقافة المعاصرة والتوق إلى مجتمع متوازن، هذه المواضيع هي نفسها المواضيع التي خرق فيها الرجل ما يمكن أن نسمة على غرار ما يسمى في المسرح منذ أرسطو بالخمسة القصصية أو قانون الضرورة والاحتمال لتقوم بديلاً عنه الصدفة واللا منطق في تسالي الأحداث وتماكب الوظائف. هل نسمح لأنفسنا بأن نقول إن شخصية طه حسين لم تسلم في ارقى درجات أيماها بالعلم والثقافة الغربية من رواسب شرقية خالصة».



ذلك هو فعلا طه حسين تجسّد في شرفيته وفي التراث وانفتاح على التراث الانساني الرحب، هذا ما أكدت عليه الندوة من خلال مداخلتها ونقاشاتها. انه أحد رموز الحداثة والعقلانية في وطننا العربي ودعوة

جريئة للحرية والتقدم والتطور، يحسن بنا أن نتمسك بها ونردد أصداها في وقت تعالت فيه الأصوات لاغتيال العقل ومغامرة تجديده.

○ خيرة - ش



«كلمات إلى الشباب»

أبو القاسم محمد كرو وخلود الرسالة

إن تعدد المواضيع والمحاوِر في دفة كتاب واحد قد يوحى للقارئ بالعسر حين يحاول تقديم الأثر أو تناوله بالتقد نظرًا لما قد يبدو في ظاهره من تشتت ومن استحالة التقنين والتصنيف خاصة إذا كان المؤلف أديبا موسوعيا وشجرة متعددة الفروع، له مع كل حقل إبداعي موعِد وقصة، وله تجربة من الزاد والثراء ما يصعب معها الحصر والتحديد... لكن إذا كانت مثل هذه الحالة مع اسم ادبي بحجم الأستاذ أبي القاسم محمد كرو فإناك سرعان ما تهتدي إلى الأجابة عن هذه الحيرة لأنه وكعادته يعطيك مفاتيح ولوجها، فاعتباره «الكتابة هي الحياة نفسها» يبرر هذا التنوع، فالحياة فسيفساء ذات ألوان وخطوط وأبعاد مختلفة

ولكن يجمع بينها نبض واحد ودورة دموية واحدة، وجسد تتوحد فيه اللغة بكل توتر تحويلها من منطوق عفوي إلى مخطوط واع، وبكل ما يوحّد هذه الفسيفساء/الحياة ويؤنّ صعوبة وضرورة أن نحييها حتى لا نكون كيانا ميتا.

لقد اعتبر الأستاذ كرو هذه السلسلة من الكتب التي ستصدر تباعا «حصادا للقلم» علاوة على أنها ترمز إلى عصارة تجاوزه الخمسة والأربعين سنة في علاقة حيمة مع القلم/الأرض فإنها تعني أيضا وبالمخصوص أن هذا الحصاد فيه من ألم الولادة في أرض يور ومن معاناة الحرث والزرع والري والامل بالحصول والخوف من الكارثة والفاجعة الشيء الكثير، فالحصاد هنا ليس خاتمة أو نهاية بل هو محطة ولحظة استرخاء وفرح بليني ما حان قطافه أولا، ولحزن ما يكفي من البذور للأجيال القادمة حفاظا على تجدد الحياة وطاقة الانبعاث فيها، وحتى تكتشف هذه الأجيال «لذة» الزرع ولذة البذل والجهد وألمه وحتمية النزف والأرق حتى تمتلك أحقية الاختلاف عن كل ما هو موات.

وهذا ما جعل أول ما يصدر في هذه السلسلة «حصاد القلم» هو مخطوط «كلمات إلى الشباب». والأديب أبو القاسم محمد كرو وإن اجتاز عتبة الخامسة والستين من عمره فهو لم يلجأ إلى «حكمة الشيوخ» والتي مهما كانت قيمتها في النهاية تظل عصلة مقدمة في طبق تحرم الآخرين/الشباب من التجربة وتحتزل الحياة لديهم في سطور وتخطيم ونجعلهم مجرد مستهلكين لتلك الحكمة والنصيحة أي مفتقرين لأي علاقة مع الحياة، يعرفون النار دون أن تلمسهم، وعمد كرو الذي يصر على أن تكون الكتابة فعلا حيا ومنبثقة من صميم الحياة والمعاناة والتجربة تمكن من تجاوز هذا التناقض وتحاشي أن تكون «حكمة الشيوخ والموعظة الحسنة» بل اكتفى بتقديم أمين لنصوص وإن امتدت في مساحة زمانية طويلة

الساعة، وأسئلة اللحظة المحرقة، ليس «التساؤل» مشروعا أتيا مطالبون بالدعوة اليه وللتحلي به في ظل واقع عربي متشعب بالقتامة والمرارة في أكثر من زاوية، ليس الحوار والقبول بالرأي المخالف والتأشير الصحيح للعلل والنواقص مهمة عاجلة لتجاوز الرديء والمعيق والميت في حياتنا الحاضرة وأغيرا ليست الدعوة لبورة نظرة واضحة عقلانية وسليمة للمستقبل من أوكذ واجبات الشباب وغير الشباب اليوم... إن كل هذا ورد في نص كتب سنة 1952 فهل يمكن اعتبار ما ورد فيه مجرد أرشيف لمرحلة أم نقول ما أشبه الليلة بالبارحة!!

أعتقد أن الاجابة تكون بلا، ف «كلمات الى الشباب» مها ابتعدت في الزمن تظل تبعث بنبراتها الحارقة وتقض مضاجع الاستكانة والركود.

إن حكمة «الشيخ كرو» في هذا المخطوط سؤال مستمر وإشارة حمراء وأصبح على الداء... إلى أن نزول الدوافع التي صمفت هذه الابجدية التي صاغت هذه النصوص وذلك - رغم التساؤل - ليس في المنظور القريب عما يجعل هذا الكتاب دعوة مفتوحة مستمرة الى الشباب وإلى الحياة.

ف «كلمات الى الشباب» هي خلود الرسالة ورسالة الخلود... فاليأس كما جاء في ص 88: «هو أشد الأعداء خطرا على الانسان، وأكثرها فتكا به... وهدما لآماله ومستقبله».

ع . بن عمر

الكتاب : كلمات الى الشباب 160 ص.
الناشر : الشركة التونسية للتوزيع 1989 .
المؤلف : أبو القاسم محمد كرو.

وعبرت عن هموم عربية في مراحل متعددة من تاريخنا الحديث قاصدا بذلك تقديم تلك الشعلة وتلك الروح وذاك الايمان الذي سبغها عليها فعلا تكون حكمة تستشف وتستنتج ولا تستهلك مقطوعة طازجة فحسب .

إن الاستاذ كرو يمنح الشباب كلمات تتدفق من معين تجربة متميزة لرجل ترك بصماته في الحركة الادبية والاجتماعية في تونس وهذا الشباب «هو الذي يكون قوة قادرة، لا عجزا مستسلما، وثورة جارفة لا خنوعا بليدا، وكرامة غزيرة، لا خضوعا ذليلا»... ص 123 .

إن هذا الشباب الذي يتحدث عنه كرو سنة 1953 هو شباب اليوم أيضا، وهذا ما يعطي هذه النصوص قيمة اضافية فهي رغم التواريخ تظل تعبر عن خلود الرسالة التي عانقها أبو القاسم كرو وأرهقته، وتجمل من تواريخ النصوص مجرد اشارات واحالات لأن القيم التي تدعو إليها وتبشر بها هي قيم حية تمتد في الزمن ولازالت فاعلة في محيط عربي مازال للشباب فيه دور ريادي ومازال يعاني جزءا من المعوقات السابقة وأخرى جديدة فلو حذفتنا التواريخ التي أسفل النصوص لاكتشفنا أنها تبث حياة إلى اليوم وكأنها سنكتب غدا...

في نص «أمتنا والشباب» ص 125 مثلا نجد البرهان على ما ذهبتنا إليه والحجة على أننا لا نبالغ بالدعوة «للتساؤل» و«لاحتيال الصراحة مها كانت مؤلمة» و«الاسئلة حول حقيقة الأمة» و«حقيقة الشباب» والسؤال عن «أوضاعنا ونظرتنا للحاضر والمستقبل» وعن «ماذا نستطيع أن نحقق» و«ماذا أعدنا للكفاح الشاق والرهيب» ثم الدعوة للتغيير و«هدم الأصنام والأوثان»... أليست كلها هواجس

الى فتح ملفات العصور السابقة وإخراج المظلومين من الظلمة الى الضوء، فكل مرة يصدر كتاب يختص في دراسة حياة إمام، أو عالم أو مبدع أهله التاريخ، نتأكد أن اعتقال الكلام لا يجدي. والكلمة هي اعمق وسيلة للتبليغ، ونعتقد ان التراث يزخر بالمعتقلين، وهم ينتظرون من يفتح لهم نافذة، ليتدفق الماء، ويضيف خصبا على الخصب المنتشر.

الاستاذ بلقاسم الغالي في كتابه (أبو منصور الماتريدي، حياته وأراؤه العقدية) الصادر أخيرا عن دار التركي للنشر أعاد الحياة الى إمام من أئمة الاسلام العظام، وهذا الامام ظل قابعا في ظلمته، معزولا، وتعمد التاريخ إهماله، وإغفال عبقريته، مما زاد إيماننا بتلك القولة التي تقول (التاريخ نصفه تزوير)، وعلى الباحثين وأهل الاختصاص إعادة قراءة التراث وزيادة التحقيق، علنا نكتشف عباقرة دفنوا أحياء، بتهمة التكبر، والابداغ، والعبقرية يوضح الاستاذ بلقاسم الغالي في كتابه عن منصور الماتريدي قائلا: (وقد تحدث ابن النديم عن شيخ السنة من مصر أبي جعفر الصحاوي بينما لم يشر الى الماتريدي بالرغم من أنهما عاشا في عصر واحد).

هذه الإشارة بالغة الاهمية، اذ تقضح اعمال التزوير والمغالطة، وتقضيل نص على نص، بالاحتكام الى المركز الاجتماعي، أو السياسي، أو بالنظر الى عوامل أخرى لا علاقة لها بالنص، والفكر صوما.

ويواصل بلقاسم الغالي توضيحه: (... وأهمه البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، وأصول الدين. كما أغفله ابن خلكان في وفيات الاعيان، والصفدي في الوافي بالوفيات، ولم يترجم الى علمائها).

ونرى بوضوح المظالم التي حاصرت هذا الامام، فقد وصل الامر الى اقصى حده، شككوا في علمه، وانكروا عبقريته، وطعنوا في معرفته، وفيهم من لم يعترف بوجوده تماما، فغض الطرف عنه، ويؤكد بلقاسم الغالي على قيمة أبو منصور الماتريدي متسلحا



أبو منصور الماتريدي حياته وأراؤه العقدية

عرض: الحبيب الهاشمي

مازلت على يقين عظيم بأن التراث العربي والاسلامي لم يفتح كل نوافذه، فهناك زوايا تشكو من الظلمة حيث دفن العديد من المبدعين والمفكرين، وأخذت أصواتهم، وقد توصل العديد من الباحثين

التاريخية التي ذهب ضحيتها الكثير من أصحاب الرأي.

ان هذا الكتاب اعتنى بكل ما كان غامضا وغير معروف عن الامام ابو منصور الماتريدي.

ونشير في الاخير الى المصاعب التي اعترضت المؤلف حين هم بتأليف كتابه. نظرا لقلّة المصادر الخفية، وصعوبة الحصول عليها، ويؤكد المؤلف انه وجد عسرا قاسيا في قراءة المخطوطات لفرط توغلها في القدم. وحتى المطبوع منها، كان غير موثق، زيادة على غياب الطباعة العلمية. ومهما يكن من تعب، فقد حصل الفسوء، وصدر الكتاب كما يشتهي صاحبه، وننتظر منه المزيد من البحث، والاكتشافات.

بما قاله طاش كبرى زاده (أعلم ان رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلا ن أحدهما حنفي والآخر شافعي، اما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي، وأما الشافعي فهو أبو الحسن الأشعري) .. وهذا الاخير نال كل الاهتمام. في حين وقع إهمال أبو منصور إهمالا مقصودا حسب رأينا فزاد شكوكنا عمقا فيما يتعلق بالتاريخ وما تركه لنا من تراث وجب البحث فيه، والنظر جيدا الى أسباب صعود البعض على حساب البعض الآخر.

إذن، هذا الكتاب الجديد الصادر عن دار التركي للنشر يفتح لنا ضوءا، كان الظلام يحجب، أو يحجب جانبا هاما من عبقريته.

اننا نبارك مثل هذه الاعمال التنويرية بللمعنى الابداعي للكلمة، ونطالب بالمزيد حتى تفتضح الحيفانة

ARCHIVE

باحث يتقصى الحقيقة التاريخية بموضوعية ، يحمل معه الى حد كبير ضمان الموضوعية هذه لغياب تلك الحساسية التي أشرنا اليها ، هذا ما نستشفه على الأقل من كتاب « أضواء على الشيعة » للباحث الهادي جو ، وهو كتاب صدر أخيراً عن دار التركي للنشر .

ويعترف الباحث في مقدمة الكتاب ان اهتمامه بأحد المفسرين الشيعة الكبار وهو أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي هو الذي قاده الى الاهتمام بالبحث عن اصول المذهب الشيعي وفرقه وبأبرز القضايا التي برز فيها الخلاف واضحاً ، وربما بسببها برز المذهب الشيعي - بين أهل السنة وأهل الشيعة مثل قضية الخلافة والامامة .

ومن المؤكد أن مثل هذا البحث في المذهب الشيعي يضع صاحبه - كما يذكر الباحث نفسه ، أمام متاعه من تأليب أصحاب المذاهب والباحثين عن الملل والنحل والفرق ، ليبحث نفسه ، لا يستطيع ان يعرف مذهب الشيعة اذا لم يعرف مذهب خصومهم أهل السنة . ولا يطمئن الى تعرفه لمذهب أهل السنة اذا لم يقف على مذهب المعتزلة ، ولا يستطيع ان يبلغ غور هذه المذاهب جميعاً ، اذا ما أغض بصره عما كانت تتأثر به من نوازع العرق والبيئة او متازع الفلسفة والتصوف . »

من هنا كان جهد الباحث في مقارنة كتب الملل والنحل والفرق والأدب والفلسفة ، والتاريخ ، وهي مؤلفات ينقش أحياناً بعضها الآخر ، في ما يخص الواقعة الواحدة او الوثيقة الواحدة ، واستيعاد الكتب المخرجة ، أو على الأقل المتعمدة تشويه الحقيقة التاريخية لصالح هذا المذهب أو ذاك . ويبرز عناء الباحث أيضاً في محاولته الاحاطة بكل ما كتب وما عرف عن المذهب الشيعي بدءاً من نشأة المذهب وعلامه وفرقه سواء جاء ذلك في كتب التاريخ او كتب الملل والنحل او في كتب الفلسفة والأدب الى جانب ما قبل وما كتب عن مواقف الشيعة في قضايا رئيسية مثل قضية الامامة والخلافة وقد



«أضواء على الشيعة»

• تذكر كتب التاريخ ان علاقة افريقية بالمذهب الشيعي قد انقطعت رسمياً منذ عام 439 هـ حين اعلن المعز بن باديس خلع طاعة الفاطميين وحمل جميع أهل المغرب على اتباع مذهب الامام مالك بن انس حسب المادة الخلاف المذهبية . ذلك ما يفسر ندرة كتب الفكر الشيعي وضعا وتالياً او تفسيراً وتاريخاً بمنطقة المغرب قياساً للمؤلفات الخاصة بالمذهب الشيعي بالمغرب ولكن بالمقابل - وربما بحكم غياب الحساسية المذهبية والفكرية والسياسية أيضاً التي توجد بين أهل السنة والشيعة بالشرق ، فان اصدار كتاب عن الشيعة بمنطقتنا من قبل

جاءت هذه الدراسة الشاملة عن الشيعة في ثمانية فصول
خصص الأخير منها الى الطبرسي وان لم يرقم الفصل فيها
خصص الأول الى اطوار التشيع . وقد ذكر الباحث في
هذا الصدد ان من أهم الدراسات التي اهتمت بهذه
الاطوار كتاب الدكتور أحمد محمود صبحي الذي انتهى في
متابعته لاطوار الشيعة الى أربعة ادوار هي .

- أولا : دور كان التشيع فيه لا يعدو جماعة تلتف
حول الامام وتعجب به وتشابهه معه في خصال الايمان
والسيرة فهيتجاوب معه وتفضله على سائر الصحابة .

- ثانيا : دور ذاع فيه التشيع وتكاثر متبعوه ولكنها
كثرة لا تخلو من فوضى ، ويتمثل هذا الدور في خلافة
الامام علي .

- ثالثا : دور سادت فيه حالة السكون ظاهريا اعقبه
انحما عقائدي ثم انشقاق تام في التفكير الاسلامي وبرز
هذا الدور بعد استشهاد الحسين بن الامام علي .

- رابعا : دور أخير أخذ التشيع فيه طوأة النهائي
ببروز معالمة وتطور آرائه الكلامية على يد الامام الصادق
ثم تلاميذه من المتكلمين .

الفصل الثاني من الكتاب خصصه الباحث لقضية
الخلافة والامامة ، ويعد ان عرض ما جاء في مقدمة ابن
خلدون من جذور المعاني في مفهوم الخلافة والامامة وما
انتهت اليه تفريرات الفقهاء وعلماء الاصول والمتكلمين
وأصحاب الفرق وما ذكره ابن قتيبة الدينوري في كتابه
الامامة والسياسة حول هذا الموضوع ثم ما جاء في كتاب
الماوردي « الاحكام السلطانية » توقف طويلا عند موقف
أشهر الفرق واطولها استمرارا مع تاريخ الخلافة وهي
فرقة الشيعة الامامية وخاصة الشيعة الاثني عشرية متقصيا
ادلتهم على احقية الامام علي بالخلافة ، وقد جند الشيعة
كل طاقاتهم الفكرية اما عن طريق النقل واما عن طريق
المعل أو الأدلة التاريخية .

ويعترف الباحث انه مهما كانت درجة تجرد الباحث
فانه من الصعب الحسم في هذه المسألة ، لذلك فهو

يكتفي بعرض هذه الأدلة . ويقودنا الباحث الى التساؤل
معه : ما هي البواعث التي جعلت عقيدة الشيعة تنبني
على ان الرسول كان يقود امته ملتزما بالوحي الالهي في
كل شيء من تشريعات الدين وامور السياسة ؟ ولماذا
كانت عقيدتهم في الخلافة او الامامة تأخذ المرتبة الأولى
بعد النبوة وتوجب ان يستمر النفوذ الديني والدنيوي
متوارثا عما كان للرسول من سلطة روحية وزمنية وتلزم ان
يكون الامام بعد الرسول معينا بالنص النبوي مبرا من
كل عيب ونقص مؤزرا بالنور الالهي مؤيدا بالعصمة
الربانية عن كل صغيرة وكبيرة ؟

ويجد الباحث الأستاذ الهادي حمو في التفسير الذي
يقدمه الدكتور احمد محمود صبحي اغراء شديدا حيث
يقارن ظهور الشيعة وغلوها بنوع من البيوسوي
السياسية ، يقول الدكتور صبحي في كتابه « نظرية
الامامة » : « انتشأ البيوتوية عادة نتيجة خيبة أمل
واضعها ابن ميجري في الواقع ، صدم افلاطون
بالاستقراطية التي طغت واستبدت ثم بالديمقراطية التي
اعدت استاذة سقراط كالف مدينته المثالية « جمهورية
افلاطون » وكان الفارابي يحلق في نظرياته الفلسفية في
عالم الميتافيزيقيا مبتعدا عن الواقع فكانت آرائه في اهل
المدينة الفاضلة ، وكذلك الأمر بالنسبة الى الشيعة
سلسلة من الأحداث الرهيبة في التاريخ السياسي في
الاسلام صدمت شعور المسلمين عامة والشيعة
خاصة » .

الا ان الباحث الأستاذ الهادي حمو يستدرك : لما
نلتفت الى تراث الشيعة او بالاحرى الى المذهب الشيعي
بكل جوانبه السياسية والعقائدية والفقهية او الثقافية
عموما نجد انفسنا نتطلب مزيدا من التحليل الى فكرة
الاشفاق السياسي وحده .

الفصل الثالث من الكتاب يهتم بما اورده كتب
التاريخ عن الشيعة ، ونجد في هذا الفصل تقصيا
لؤلؤات كبار المؤرخين العرب بدءا من المسعودي والطبري

وابن خلدون وابن تغري بردي والسبوطي وصولا الى المؤرخين المعاصرين وكتاباتهم خاصة : تاريخ العرب المطول للدكتور فيليب حتى ، وتاريخ الشعوب الاسلامية لبروكلمان ، وتاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي لحسن ابراهيم حسن .

ويستجيب الباحث من تتبعه لمؤلفات المؤرخين القدامى ما يلي : كان هنالك في العالم الاسلامي اiban الخلافتين او الخلافات الثلاث العباسية والفاطمية والاموية بالاندلس وجهان من الحياة ، وجه رسمي تتساق في ركبه جميع العناصر المتفعلة به وتتحرك في فلكه وتفكر وتعمل بتوجيهه وتنشط وتدافع عنه بكل ما اوتيت من طاقات ادبية ومادية ، ووجه آخر غير رسمي وجه المعارضة الذي يبدو حسب الظروف احيانا ثورات عنيفة ، دامية ودويلات اقليمية متنافسة ، و احيانا حركات فكرية ، ومعارك ايديولوجية ودعوات سرية متطرفة

ويضيف الأستاذ هو : ان على الدارس للتفصيل الشيعي ان يعتبر نفسه انه مفتتح على الحياة الاسلامية من هذا الوجه الثاني ، وجه المعارضة او الثورة على الحياة الرسمية الغالبة في تلك العهود ، وجه النقمة والرفض ونوازع التصريح والشك والانتقام لكل ما من شأنه ان يعرقل النظام القائم ويغشم العناصر المهضومة من اجله ، أما عن كتب التاريخ الحديثة فان الباحث يذكر في شأنها بأنها لم تكن تعبر الشيعة اهتماما ذا صبغة عاطفية او ذاتية أكثر منها علمية او موضوعية شأن ما نشعر به اذ نقرا للمؤرخين القدامى ، بل شعرت بأن هذه الكتب الحديثة عرضت الى الشيعة من زاوية التفكير ذي الصبغة الاستشراقية او النظرة العامة الى الوقائع التاريخية في إطارها الثقلي ، او في محاولتها النقد والتحليل لموضوعات الحضارة في تجرد من التعصب غالبا ، وابتعاد عن اللعن والتقبيح او الاغراء الذي كنت اتقف عليه عند امثال صاحب النجوم الزاهرة او جلال الدين السبوتي او حتى عند مؤرخ الاسلام ، الحافظ الذهبي اذ نراه يقول اثر

وصفه ما جرى من نهب وتحريق وقتل في احدى الوقائع المتصلة بهذا الموضوع : « وتم على الرافضة خزري عظيم » . الفصل الرابع خصصه الباحث لتقصي أخبار الشيعة في كتب الملل والنحل . ويخرج الأستاذ الهادي حمو من تقصيه لهذه الكتب عن وضعها علميا ، من اهل السنة ان هنالك قاسما مشتركا بين هذه المؤلفات « ذلك فيها تبدأ به من مثار الخلاف بين المسلمين ومهاب الفتنة الموجهة من أجل الخلافة مما يوقع في روعي احيانا اني لست في مبحث يتصل بدين الايمان والاخاء والمحبة والجهاد في سبيل الله وانما أنا بسبيل البحث عن خيوط التآمر السياسي ومكامن الأحن والاحقاد من أجل السيادة وأسباب التمرد والثورة على كل نظام قائم ، وأمام رجال مضوا في التاريخ اذا صدق ما حدث عنهم الرواة اعتبروا كما اعتبر الحجاج بن يوسف ينقضون عرى الاسلام عزوة » عزوة » .

ويضيف الباحث « القاسم المشترك بين مؤلفي كتب الملل والحل في الاسلام انهم يتواردون وكأنهم نهلوا من « مشروع واحد » على كثير من المزايع او العقائد التي تنسب لأمهات الفرق من الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة . . او غيرها مما تفرع عنها ، ثم هم يحتفلون بعد ذلك في طريقة العرض التقصي والجهد والمزلة بما أوتوا من آراء ومقالات او عقائد » .

الفصل الخامس خصصه الباحث للشيعة الامامية . ويتعرض في هذا الفصل الى ابرز ائمة الشيعة . وقد تولى الترجمة لهؤلاء الأئمة كثير من المؤرخين والأخباريين في طليعتهم مؤلفو كتب الملل والفرق . وكتاب الشيعة الامامية - كما يذكر الباحث - يولون عناية خاصة بهؤلاء الأئمة تشبه او تتفوق العناية التي يوليها اهل السنة لأخبار الخلفاء الراشدين ، ودراسة هؤلاء الأئمة بالنسبة لأهل السنة عن معنى العبرة من فن التاريخ (. . .) أما دراستهم عند الشيعة فهي من المعرفة الواجبة لنظرهم الى

الامامة كأصل من اصول الدين بل كأعظم ركن في الاسلام . . .

الفصل السادس يحمل عنوان « الشيعة والأدب والفلسفة » وعن لقاء الشيعة بالفلسفة والأدب يذكر الأستاذ الهادي حمو : ان الباحث عن الشيعة في مجال الأدب والفلسفة او العلم بصفة عامة يجد نفسه قد وصل الى جانب مشرق لم يحتفل به المؤرخون الذين قصروا همهم على تسجيل الخلافات السياسية ووصف الوقائع الحربية والفتن الدامية بين السنة والشيعة ، أو غيرهما من سائر الطوائف والمذاهب ، انه يلقي نفسه أمام حركة سياسية وعقائدية واجتماعية أضفت على العالم والأدب اصباغا قوية واثرت ثراء ممتازا واوجدت فيها قويا لا تدرك الا بالرجوع الى دراسة الحضارة العربية الاسلامية في مختلف مراحلها ومتنوع الدول التي شاركت في بنائها . . . لقد وجدت في جميع هذه القول الاعلام في الدين والعلم ونبغاء في الفكر والأدب والفن والفلسفة . ويعرض الباحث لبعض الشعراء المعروفين بتشيعهم مثل الشريف الرضي وابن الرواسي ومهيار الديلمي ومحمد بن هاني بن سعدون الأندلسي وهبة بن نصر داعي دعاة الدولة الفاطمية فضلا عن الشاعر الكميت بن زيد الأسدي .

أما قصة الشيعة والفلسفة فانها تبدو في ذلك اللقاء الباكر بين عقائدهم وبعض آراء الفلاسفة : تبدو أولا في أن فرقة الشيعة كانت من اسبق الفرق خوفا في صفات

الامام من العصمة والكمال المطلق والعلم الواحد في الامامة ، وتلتبس ايضا لقاء الشيعة بالفلسفة في نظريتهم للحكم . . كما يورد الباحث من تتبع لآثار الفكر الشيعي في مؤلفات الفارابي وابن سينا والمعتزلة ايضا

الفصل السابع يخصه الباحث لقضية التفسير عند الشيعة . ويمكن ان نلاحظ باختصار ما ذكره الباحث ان المفسرين من الشيعة يختلفون منهجا وأسلوبا كما يختلفون تطرفا واعتدالبا لفرقهم : زيدية ورافضة وامامية ، واثنا عشرية وباطنية ، والمتطرفون منهم او المغالون على درجة في غلوهم ، وكذلك المعتدلون لهم مستويات في الاعتدال والقرب او البعد من أهل السنة والفتح او الانغلاق حول أنفسهم او حول الآخرين . .

وبعد ، فان ميزة كتاب « أضواء على الشيعة » انه انتخب لنا معلومات ثمينة عن المذهب الشيعي وفرقه من خلال مراجع مختلفة الاتجاهات ، وقد حاول الباحث عبر فصول الكتاب ان يقارن بين هذه المراجع ويوازن بينها ليرجع هذا المصدر او ذاك وان احتاجت بعض فصوله الى مزيد من التحليل وحسم بعض القضايا ، فان ميزته تظل في هذه النظرة الشمولية ، والى دعوته الملحة الى الائتلاف والمحبة بين المسلمين وبند الفرقة والتمزق والعصبية التي طالما أضرت بمسار الاسلام وتسامحه ورحمته .

● خيرة . ش

للمشرق تأثيره في هؤلاء دون أن يمنعمهم ذلك من الاضافة في موضوع النهضة الذي صمحا العرب عل دويه في بداية القرن الحادي في مسعى للانفلات من الهيمنة الاستعمارية، ومن كلكل التخلف التاريخي، ومحاولة لتقليص الهوة التي تفصلنا عن التطور الذي بلغته البشرية وخاصة أوروبا في ذلك العهد.

وتواصل مع هذا التقليد ينزل كتاب الاستاذ أبو القاسم محمد كرو والمعنون «طريق النهضة» والصادر عن الشركة التونسية للتوزيع.

والكتاب وإن كان مجموعة نصوص ومقالات نشرت في تواريخ متفرقة فإنها تنزل في محور ومسألة واحدة: البحث في اشكالية النهضة.

هذه النهضة التي يرى الاستاذ كرو أنها تبدأ من تأكيد مسائل حضارية في السلوك المعيشي اليومي لنتهي الى صياغة شمولية للوجدان والعقل العربيين.

إن الاجتناد كرو في محاولته تعبيد طريق النهضة تناول تفاصيل ومفاهيم تبدو بدئية وبسيطة وهو بذلك يريد أن يقول بأن النهضة كهدف كبير - ترمي إلى بناء انسان جديد - تنطلق من تثبيت هذه التفاصيل فالهرم يبدأ من نقطة واحدة. لذلك لا غرابة في أن تكون مواضيع «كالتبطل والبطالة والنظافة والدجل والحسد والمشي في الطريق تلقى نفس الاهتمام والتحليل كتحديد مفهوم النهضة والعلاقة بالتراث والتقدم والاشتراكية وهي مفاهيم كبرى ومجردة أحيانا في حين الأولى سلوكية يومية معاشة.

يفتح الكتاب بسؤال حول ما هي النهضة يتولى فيه المؤلف التعريف بكتاب لسلامة موسى المفكر المصري المعروف وأحد أبرز رموز النهضة في التاريخ العربي المعاصر. والاسلوب الاحتفالي الذي قدم به كرو الكتاب وإفراده مقالاتين للغرض يعطينا معطى أولا يتمثل في كون أبا القاسم ينخرط في مفهومه للنهضة للمدرسة الليبرالية التحديثية التي طرحت النهضة من خلال سؤالها لماذا نحن متخلفون وأوروبا متقدمة؟



«طريق النهضة»

كلنا طالعنا مصطلح «النهضة» إلا وكانت الاحالة مشرقية، وكان التنظير والدعوة والتبشير إلى النهضة لم يتبلور كمشروع إلا في الجزء الشرقي من الوطن العربي. إلا أن الحقيقة هي غير ذلك بالمرة، ففي المغرب العربي عموما ولتونس خصوصا رواد في هذه المسألة ساهموا تنظيرا وممارسة في هذا المشروع وربما يعود الجهل بهم إلى ضعف حركة النشر عندنا في تلك المرحلة وتقصيرنا فيما بعد اعلاميا في التعريف بدور هؤلاء الدعاة والمصلحين ولعل ذكر بيرم وخير الدين الحيداد وغيرهم كثير كفضيل بإعادة النظر في هذه المسألة ويجعل من الاحالة للنهضة من أن تكون ذات مرجعية تونسية وهذا بدون نظرة تجزئية إذ كان

وكيف السبيل الى اللحاق بركب المدنية والحضارة؟ الا أنه اذا كان سلامة موسى يرى في تبني النموذج الغربي بكل تفاصيله كحل وكإجابة فإن كزّو يسعى الى إيجاد اجابة تتبع من صميم واقع العرب لا تقطع مع التراث داعيا الى أن طريق العرب للنهضة هو طريق خاص وإن كان لا مفر ولا بد من اقتباس ما عن النموذج الغربي.

ففي تحديده لطبيعة التخلف الذي نعاني منه يرى كزّو أن التخلف «ليس هو فقط التخلف الاقتصادي والتكنولوجي والاجتماعي بل هو أيضا التخلف الفكري» والذي يعتبره «السبب المباشر في التخلف الاقتصادي والاجتماعي» ص 45.

ويرى أيضا أن هذا النوع من التخلف لا ينحصر في طبقة دون أخرى وإنما هو منتشر في كل الطبقات «حتى المسورة والمعلمة أو المشقة إلى حد الاختصاص» ص 45.

أما عن مصدر هذا التخلف الفكري فهو «سوء التربية والاعداد» وأيضا «أعوجاج التفكير وفجاجة الرأي» نافيا أن يكون «الجهل والفقر» هما السبب. ويخلص الى ذكر علامات هذا النوع من التخلف ويحصرها في «العناد والتعصب والجبن والمخاتلة والنفاق» ولا خلاص حسب الاستاذ كزّو من هذا التخلف التاريخي الا بإعادة الاعتبار للعمل، لأن التخلف الفكري ولّد عقلية «عاجزة عن العمل» وهو يرى أن «العار» يتمثل في القعود و«عدم العمل بالمرّة» ص 47.

لقد استمار الاستاذ كزّو سؤاله حول النهضة والاجابة عنه من سلامة موسى ونحن نعرف انتباه هذا المفكر الى التيار الليبرالي في الفكر النهضوي العربي والداعي الى تبني النموذج الغربي أخلاقا ومؤسسات وقيما، وهو وإن نادى بضرورة مسك «الوعي الداخلي الذي عرفته أوروبا والذي من شأنه أن يعطينا الحوافز على فهم أسباب السقم وادراك

وسائل المناعة والقوة» ص 42 فإنه يطرح الاشتراكية كحل لكل المعضلات التي يعاني منها الواقع التونسي والعربي عموما ولتجاوز ظاهرة التخلف وتحقيق النهضة المرجوة. ذلك أنه يعتبر أن الاشتراكية تعطي مكانة أساسية للعمل، «العمل» الذي وضعه شرطا للانفلات من التخلف لكن مع تأكيده على «أن العمل الفردي لم يعد وسيلة حياة أو بقاء وأن العمل الجماعي هو طريق التقدم والنجاح» ص 42. لأن العمل الفردي في نظره هو «امتلاك لوسائل القوة للإنتاج وبالتالي وسيلة استغلال واحتكار» ثانيا أن «روح الفردية التي ورثناها عن قرون خلت لم تتمكن من الصمود في وجه التجارة والصناعة الأوروبية» ص 43. لذلك لا خلاص حسب الاستاذ كزّو الا في «الاشتراكية».

وفي محاولة منه لتأصيل الاشتراكية وخلق مرجعية عربية لها يعبر الاستاذ كزّو أن أباء العلماء المعري هو أول من أصدر «النداء الاشتراكي مستشهدا ببيت شعري له ص 57:

لو كان لي أو لغيري قيد أنملة

من البسيطة خلت الأمر مشتركا
فهذا البيت هو «أقدم صرت في تاريخ البشرية نادى بالاشتراكية» ص 57، نافيا في نفس الوقت أن يكون أباء ذر الغفاري أسبق من المعري لانه لم يكن اشتراكييا واضحا كالمعري!! وهذه الاضافة الطريقة قد تحتاج لعناية الباحثين مجددا!

وخاتما فإن أباء القاسم محمد كزّو يحذر من أن المسعى لبناء حضاري لا يمكن أن يتم بأي طريقة وبأي ثمن إذ هو يعبر أن «الحضارة ليست فقط رفيا وتقدما في الصناعة والعلم والعمران بل هي قبل ذلك كله سلوك أخلاقي ومارسة صادقة لجميع ضروب العدالة الانسانية» ص 56 لذلك نراه يحرص على طرق مواضيع تمس المجال الاخلاقي كنظافة اللسان والحسد والانانية والمش في الطريق حتى يبرز أن مقلته في أن

التخلف حتى وإن غلب عليه البعد المادي في مشروع النهضة فهو في نفس الوقت أخلاقي وسلوكي.

إن كزّو ينخرط في كتابه هذا في المنظومة المعرفية والفكرية للرواد أمثال سلامة موسى والطهطاوي وفرح انتطوان وصولاً إلى المقولات الاشتراكية العربية الحديثة وهذا في اعتقادنا أمر طبيعي فالاستاذ كزّو قد عاصر ارمصاصات مخاض التجسيد العملي لمشروع النهضة في المشرق العربي في الأربعينات وساند التجربة الاشتراكية في تونس بعد ذلك لذلك فإن كتابه «طريق النهضة» ليس صدى لقراءات نظرية مجردة فحسب وإن لم يخل من عديد الاشارات الى ذلك فهو اضافة

صهرتها الممارسة العملية اليومية ، أي أن كتاب «طريق النهضة» هو نتاج لوحدة فكر وممارسة لدى أديب يضر كما يقول في غلاف الكتاب على أن «الكتابة هي رسالة يقوم بها الكاتب باسم شعبه ولستقبل شعبه، لتكون مرآة لحاضر» وحافز لمستقبله».

ع . بن عمر

الكتاب : طريق النهضة - 175 ص.

النشر : الشركة التونسية للتوزيع - 1989 .

المؤلف : أبو القاسم محمد كزّو.



السنة يمثل الدستور الجديد في مصر وأندونيسيا وباكستان ثم في القاهرة من جديد إلى أن تم الإعلان عن الاستقلال. ومن 1955 إلى 1977 أصبح وزيرا ثم نائبا ثم سفيرا لتونس بواشنطن ومكسيكو ثم ممثلا قارا لتونس لدى منظمة الأمم المتحدة بنيويورك.

وقد اكتشف جمهور القراء الرشيد ادريس الكاتب سنة 1980. وخلال عشر سنوات ألف ستة كتب تناولت ذكرياته السياسية ونشرت كلها بتونس. ويصدر قريبا كتابه السادس، «أرق على ورق» باللغة العربية عن دار التركي للنشر أيضا. أما كتابه الخامس الذي ألفه بالفرنسية فهو (Errances) «مناهاات».

صدرت مؤلفاته السابقة بالعناوين التالية:

أ - بالعربية

1 - من باب سويقة إلى مانهاتن - 1980

2 - ذكريات مكتب المغرب العربي - 1981

3 - من جاكارتا إلى قرطاج - 1985

ب - بالفرنسية

4 - في الفجر... القنديل 1981 à l'aube... la lanterne

«مناهاات»: الحب... والموت؟

تجول الرشيد ادريس عبر العالم بوصفه مناضلا دستوريا أولا ثم بوصفه سفيرا لتونس، فأتاح له أن يتأمل في البعض من قضايا الانسان الأبدية (الحب، مرور الأيام، الموت...) كما فكر في العديد من مشاكل القرن العشرين الكبرى (الحرب الكونية، الاشتراكية، الحرية السياسية، العدالة، الحكم بالاعدام، الجوع، آلام الأطفال، التلوث... الخ). وليس أدل من هذه الأغراض على اهتمامه الدائم برواية مشاغله الحياتية. لكن الرشيد ادريس الدبلوماسي لا يستلهم التاريخ فحسب بل يقوم بتجارب شعرية، فيعرض رؤاه طورا في قالب مجازي



«مناهاات» لرشيد ادريس

المؤلف كاتب وسيامي، ولد بتونس سنة 1917 وهو متحصل على شهادة ختم الدروس (جوان 1937) وهو المؤسس لجمعية الدراسات الدولية والمدير (منذ 1981) لمجلة «دراسات دولية». ذاع صيته في وقت مبكر بفضل نضاله المستمر للتعريف بالقضية التونسية والدفاع عنها في صلب الدستور الجديد منذ تأسيس هذا الحزب سنة 1934. واستهدف لتتبعات المصالح العامة للشرطة الاستعمارية سنة 1935 ثم سنة 1936. واعتقل لمدة ثلاثة أشهر إثر حوادث 9 أبريل 1938. وفي سنة 1943 بارح تونس للتعريف بالقضية التونسية عبر بلدان العالم فتعرض من أجل ذلك لحكم غيابي بالإعدام أصدرته عليه محكمة عسكرية فرنسية سنة 1946. وابتداء من هذا التاريخ ساهم في تأسيس مكتب المغرب العربي بالقاهرة، كما ظل منذ تلك

وللتباحث بشأن حقها في تنظيف المدن والحقول،
والصرار الذي يحضر حفل زفاف في البلدية... الخ.
والرشيد ادريس يضع الإنسان والحيوان والجهاد في
ركع واحد فيجعلهم يتحدثون ويتصرفون في إطار
حكايات بديعة الخيال، مرحة، حلوة، لطيفة، فائنة.
وسواء صور لنا الكاتب شيخ مدينة أو سفيرا أو
علما أو رسم لنا انسانا يتعامل مع نملة أو صرار أو
ذبابة أو حمامة أو بقرة أو آلة من الآلات العصرية
كالخسوف مثلا فإن ما ينسب إلى الحيوانات والأشياء
من أقوال وآراء وحركات يؤثر فينا أيما تأثير لاتنا في
خلالها نلمس أنفسنا وحيوتنا وتناقضاتنا ومشاكلنا.
والخلاصة أن «متاهات» كتاب طريف يعتبر باقة من
أشعار سهلة المثال لا بد أن تستهوي كل قارئ مثقف

وتارة في قالب عاطفي لكن دائما بخفة الروح الأصلية
التي تميز أبناء تونس الحاضرة. وفي بعض الحالات
النادرة، عندما «تخجل الملائكة نفسها من غدر البشر
فتخفض أجنتها» يكلمنا ابن باب سويقة بوقار
فيخيل إلينا أننا نسمع صوته المتأثر والمؤثر. وفي كلتا
الحالتين يمزج الرشيد ادريس الخيال بالواقع مزجا كليًا
فإذا به شاعر أصيل أي شاعر مقعم بالأحاسيس
والرؤى يؤديها مثلما يشعر بها، مشخصا كل شيء:
المجردات والعناصر والنباتات والحيوانات والأشياء
المحسوسة، ومصورًا الزمان والفضاء والأرض والهواء
والماء ونهر النيل والمطر والرعد والرياح والشمس التي
«تقهقه بملء شديها» والقمر الذي «يدخن شيشة»
والورود التي «تستريح من مخاصمتها للريح» وجموع
الجراد التي تعقد جلسة عامة في برلمان «الأمة الجرادية»

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>